Des Abbt Batteux

Geſchichte

der Meynungen der Philoſophen

von den

erſten Grundurſachen der Dinge.

Aus dem Franzöſiſchen überſetzt.

Leipzig,

in der Dyckiſchen Buchhandlung.

1773.

Vorbericht
des Verfassers.

Ich habe in diesem Werke nicht den Endzweck, mich in lange und umständliche Erörterungen und Beweise einzulassen; ich verspreche dem Leser nichts, als eine Geschichte. Als ich vor mehr denn zwanzig Jahren mein Werk über die schönen Künste herausgab, worinn ich sie auf einen einzigen Grundsatz zurückzuführen suchte, so hatte ich anfangs nur zur Absicht, mir selbst aus einer verworrenen Menge von Beobachtungen, von

Unterſuchungen und Vorſchriften herauszuhelfen, die mich ermüdeten, ohne mir Licht zu geben. Dieſe nämliche Art zu denken, oder vielmehr dieſes nämliche Bedürfniß, hat mich zu dieſer neuen Unternehmung vermocht. Sie war für mich um deſto nothwendiger, da mich mein Stand zu Unterſuchungen dieſer Art, und beſonders zu Unterſuchungen über die Frage von den Urſachen verpflichtete. Ich liefere alſo hier keine Abhandlungen für eigentliche Gelehrte, die ſich ohnedem gerne ihre eigenen Ideen zu machen pflegen; ich liefere bloß eine Art von kurzen Auszügen für ſolche Gelehrte, die, mit andern Studien überhäuft, nur ohngefähr und ohne zu viele Mühe wiſſen möchten, ob die Spekulationen des Pythagoras, des Plato, der beyden Zenone, des

Ariſtoteles

Aristoteles selbst, in der That so reichhaltige Minen sind, daß wir es bedauern müßten, sie verlassen zu haben. Ich werde mich durchgängig begnügen, die Hauptpunkte der verschiedenen Meynungen anzugeben, und einen oder zwey ihrer stärksten Gründe unter den übrigen auszusuchen. Da es nur eine einzige Idee ist, der wir hier in ihren Abänderungen von Jahrhundert zu Jahrhundert und von Volke zu Volke nachgehen, so wird oft die Uebereinstimmung oder die Aehnlichkeit der Meynungen, durch den bloßen allgemeinen Gesichtspunkt, worein wir sie stellen, einen stärkeren Beweis als selbst die umständlichste Erörterung geben. Sollte es nicht endlich, nach einer solchen Menge so weitläuftiger und so oft wiederholter Commentarien

über die Schriften der Alten, und besonders nach so vielen Entdeckungen, welche die Neueren eben dadurch gemacht haben, daß sie geradezu die Natur studirten; sollte es nicht endlich Zeit seyn, eine traurige und mühsame Gelehrsamkeit, die uns am Ende nichts weiter führt, in ihre gehörigen Gränzen einzuschließen? Wären auch die Auszüge noch fehlerhaft, so wie es der meinige ohne Zweifel in mehreren Stücken seyn wird, da man sich selbst in Faktis zuweilen irret, die doch weit leichter als Ideen zu fassen sind: so würden sie doch besser als lange und trockene Untersuchungen seyn, die oft auf weiter nichts hinauslaufen, als einen unnützen Zweifel zu erregen, oder einen alten Irrthum wieder ausfindig zu machen, den man seit tausend Jah-

ren ſchon vergeſſen hatte. Wenn wir nach angewandter hinlänglicher Mühe die Meynung des Plato nicht verſtehen können: warum wollten wir nicht den Plato fahren laſſen, und die Sache mit eigenen Augen unterſuchen? beſonders da wir auch dann, wenn wir Platons Meynung verſtünden, ihre Wahrheit noch durch Unterſuchung der Sache ſelbſt würden darthun müſſen.

Zu den Quellen, die in dieſem Bande gebraucht worden, werden wir vielleicht noch in einem beſondern Bande den Ocellus Lucanus, den Timäus von Lokris und den Brief des Ariſtoteles an Alexandern hinzuſetzen; drey Schriften, die das Syſtem der Welt und die Entſtehung der Dinge zum Gegenſtande haben, und die, mit demjenigen zuſammen-

sammengenommen, was man in der Moral des Epikurs übersetzt findet, eine Sammlung von Urkunden ausmachen, welche zur Beurtheilung der alten Philosophie, die fast ganz allein mit den ersten Ursachen zu thun hatte, mehr als hinlänglich ist.

Inhalt des Werkes.

Gegenſtand und Entwurf dieſer Geſchichte S. 1

Erſte Epoche.

Meynungen der alten orientaliſchen Völker und der alten Griechen von der Natur der erſten Grundurſachen der Dinge.

Erſtes Hauptſtück.

Meynungen der alten orientaliſchen Völker.

Erſter Abſchnitt. Alterthum der Philoſophie S. 6

Zweyter Abſchnitt. Coſmogonie des Moſes. Oder: Gott, der alleinige Schöpfer der Welt S. 13

Dritter Abſchnitt. Meynungen der Chaldäer von den erſten Urſachen. Oder: Das Licht und die Finſterniß S. 20

Vierter Abſchnitt. Meynungen der Perſer von den erſten Urſachen. Oder: Oromazes und Arimanes S. 27

Fünfter Abſchnitt. Lehre der Egyptier von den erſten Urſachen der Dinge. Oder: Oſiris, Iſis und Typhon S. 38

Zweytes Hauptſtück.

Ideen der alten Griechen von den erſten Urſachen.

Erſter Abſchnitt. Ideen der Griechen zur Zeit der Ankunft der Colonien S. 69

Zweyter Abschnitt. Theologen der fabelhaften Zeiten: Oder: Linus und Orpheus. S. 75

Dritter Abschnitt. Eleusinische Geheimnisse. S. 83

Vierter Abschnitt. Die Einheit eines höchsten Gottes, von allen gesitteten Völkern erkannt S. 88

Fünfter Abschnitt. Ideen der griechischen Dichter in den fabelhaften Zeiten. Oder: Die Nacht und die Liebe, als die Grundursachen der Welt S. 118

Sechster Abschnitt. Theogonie des Hesiodus. Oder: Jupiter und die Titanen S. 130

Zweyte Epoche.

Ideen der griechischen Philosophen von den ersten Ursachen.

Erstes Hauptstück.

Erste Gedanken der griechischen Philosophen von den Ursachen.

Erster Abschnitt. Allgemeine Betrachtung über die Systeme S. 139

Zweyter Abschnitt. Thales. Oder: Das feuchte Element S. 154

Dritter Abschnitt. Pythagoras. Oder: die Zahlen als die Grundursachen der Dinge S. 160

Zweytes Hauptstück.

Die Metaphysiker.

Erster Abschnitt. Die Eleatische Schule. Oder: Die Einheit des Wesens S. 171

Zweyter Abschnitt. Die allgemeine Weltseele.

Erste

Erste Abtheilung. Scheinbare Gründe für diese Meynung S. 185

Zweyte Abtheilung. System des Timäus. Oder: Gott und die Materie, durch die Harmonie vereinbart S. 193

Dritte Abtheilung. Ausdrücke des Plato. Oder: Dasselbe und das Andere S. 208

Dritter Abschnitt. Heraklit und Zeno der Stoiker. Oder die allgemeine Weltseele, vermischt mit dem Schicksale S. 219

Drittes Hauptstück.
Die Physiker S. 245

Erster Abschnitt. Aristoteles. Oder: Die thätige Natur S. 250

Zweyter Abschnitt. Strato von Lampsakus. Oder: Die belebten Elemente S. 267

Viertes Hauptstück.
Die Mechaniker.

Erster Abschnitt. Epikur und Leucippus. Oder: Die im leeren Raume sich bewegenden Atomen S. 276

Zweyter Abschnitt. Anaxagoras von Clazomene. Oder: Die Atomen mit Qualitäten versehen, und durch einen unendlichen Geist bewegt S. 283

Dritter Abschnitt. Wiederholung der Meynungen der Alten von den Grundursachen der Dinge S. 295

Dritte Epoche.
Kurzer Abriß der Meynungen einiger neuern Philosophen über die ersten Ursachen.

Erſter Abſchnitt. Jahrhunderte, die für die Philoſophie unfruchtbar waren S. 308

Zweyter Abſchnitt. Carteſius und Mallebranche S. 317

Dritter Abſchnitt. Cudworth und Le Clerc. Oder: Die plaſtiſchen Naturen S. 330

Vierter Abſchnitt. Spinoza, Leibnitz, Newton S. 337

Geſchichte

Geschichte der Meynungen der Philosophen von den ersten Grundursachen der Dinge.

Gegenstand und Entwurf dieser Geschichte.

Die Natur der ersten Ursachen kennen zu lernen, ist von allen Gegenständen der Wißbegierde derjenige, auf welchen der Mensch gleich zuerst fällt, wenn er nachzudenken anfängt. Sein eigenes Interesse führt ihn auf die Untersuchungen: wer er sey? woher er sey? welches sein Ende seyn werde? Und um diese drey Fragen zu beantworten, muß er vorher die Frage von der ersten Ursache untersucht haben. Daher haben auch schon die Heyden gesagt: Es kömmt alles auf Jupiter an; Jupiter ist der Erste und Letzte. Alles, was wir sind, oder was wir seyn können, läuft von diesem einzigen Punkte aus, und kömmt wieder darauf zurück.

Wir finden nichts in der ganzen Natur, das nicht Absichten und Regeln hätte. Der Wurm, der im Staube kriecht, sucht einen Gegenstand; die Pflanze befolgt ihre bestimmten Gesetze der Vegetation; der Bach, der aus dem Felsen hervorspringt, hat seinen Hang, der ihn leitet; der Stein, der sich vom

Gebirge loßreißt, setzt mich in Erstaunen, wenn er die Gesetze kennt, nach welchen er fällt, und setzt mich noch mehr in Erstaunen, wenn er sie nicht kennt. Diese und tausend ähnliche Erscheinungen reizen den Menschen zur Aufmerksamkeit; sie setzen ihn in jene heilsame Unruhe, die den Saamen aller nützlichen Gedanken hervorlockt. Giebt es eine Seele, so fragt der Philosoph in stillschweigender Betrachtung sich selbst; eine einzige Seele, die diesen großen Körper regiert, von dem ich ein Theil bin? Giebt es einen König, der die ganze ihm unterwürfige Natur beherrschet? einen Steuermann, der das Schiff nach seinen Absichten lenket? Oder ist vielleicht das Schiff der Willkühr der Wellen Preis gegeben? Und ich, der ich über mein Daseyn erstaune, der ich darüber erschrecke, bin ich mitten unter so vielen Ursachen, die theils zusammen, theils gegen einander wirken; mitten unter so vielen Wirkungen, die theils zugleich, theils nach einander erfolgen, die aus dem Innersten der Natur hervorkommen, oder darein zurückkehren: bin ich für mich selbst eine wirkliche Ursache, oder bin ich nichts, als ein Werkzeug in fremder Hand? Kann ich mich nach freyer Wahl zu Absichten bestimmen, und habe ich Mittel in meiner Gewalt, die zu diesen Absichten dienlich sind? Bin ich meinem eigenen Verstande ein Räthsel? Alle diese Fragen beziehen sich auf die Frage von den ersten Ursachen. Der Tempel steht jedermann offen; das Heiligthum ist verschlossen. Und wenn der Philosoph einen Schritt weiter, als der gemeine Haufe, gehen will, so fühlt er sich gleichsam von

der

der Majestät des Ortes ergriffen, und unter die Menge zurückgetrieben.

Dieß ist mit wenigen Worten die Geschichte, die wir durchgehen wollen. Würde sie so geschrieben, wie sie es werden könnte, so müßte sie eben so anziehend, und eben so unterrichtend, als irgend eine andere seyn; wenigstens für diejenigen, die sich selbst zu kennen wünschen. Man liest die Erzählung langwieriger Kriege mit Vergnügen, und nimmt an der Geschichte zweyer eifersüchtigen Könige oder Republiken Antheil, die mit einander im Streit sind, und das Schicksal der Staaten zweifelhaft machen. Hier ist es die Unruhe des Menschen, die mit der Gottheit in Streit verwickelt ist; hier ist es das Interesse eines jeden von uns insbesondere, worauf es ankömmt. Der Schöpfer zeigt sich uns hinter einer Wolke, die nur einen Theil seiner Eigenschaften und Gesetze durchblicken läßt; der unruhige und ungeduldige Mensch will diese Wolke durchbrechen; er will die Wahrheit ganz, und will sie durch seine Vernunftschlüsse ergründen. Die stärksten Genies haben sich dieser Unternehmung zu allen Zeiten und mit allen ihren Kräften gewidmet. Die Erfahrung der Jahrhunderte brauchten sie nicht zu ihrer Wegweiserinn; es bedurfte weder eines Teleskops, um die Gegenstände gleichsam näher zu rücken, noch eines Mikroskops, um sie zu vergrößern; das einzige Werkzeug, dessen sie bedurften, hatten sie in ihrer Gewalt, ein angestrengtes tiefsinniges Nachdenken. Dieses haben sie an den verschiedenen Orten, zu den verschiednen Zeiten, in den verschiednen Gesichtspunkten,

ten, worinn sie sich befanden, auf alle mögliche Weise versucht. Und sollte denn nicht das endliche Resultat so vieler Arbeiten interessant für ein Jahrhundert, wie das unsrige, seyn, das auf nichts so stolz, als auf die Liebe zum Denken und Untersuchen ist?

Ich habe mir nicht die ganze Philosophie, oder auch nur einen von ihren Haupttheilen, sondern bloß eine Einzige ihrer Fragen gewählt; und zwar aus eben der Ursache, warum sich ein Dichter in dem Leben seines Helden nur eine einzige Handlung aussucht; weil nämlich ein allzugroßer Körper nicht mit Einem Blicke kann übersehen werden. Indem wir nun diesem einzigen Gegenstande, als einem Faden nachgehen, der in den verschiednen Händen, die ihn gesponnen, bald gröber, bald feiner gerathen, und nach der Mode der verschiednen Zeiten oder dem Geschmacke der mancherley Völker bald diese, bald jene Farbe erhalten; so werden wir urtheilen können, ob die Philosophie an sich selbst und zu allen Zeiten, oder ob sie nur in gewissen Jahrhunderten wahrhaftig nützlich gewesen; nachdem die Menschen einen guten oder übeln Gebrauch von ihr gemacht haben? Ich verstehe hier durch Philosophie nicht das Studium der natürlichen Geschichte, so wenig als die Experimentalphysik, oder alle die Untersuchungen über die Wirkungen der Natur, die sich durch Beobachtung erkennen lassen; ich verstehe das, was man die Erklärung der Natur durch Entwickelung ihrer Ursachen, das heißt, ihrer verborgenen Triebfedern und Absichten genannt hat. Pythagoras verglich die Philosophen mit den müßigen Zuschauern

ſchauern bey den olympiſchen Spielen, die nicht des Kampfes wegen, wie die Athleten, noch des Handels wegen, wie die Kaufleute, kamen, ſondern die bloß kamen, um zu ſehen und zu urtheilen. Sollte es nun dem verſammelten Volke verboten ſeyn, auch ſeiner Seits die Blicke auf dieſe Zuſchauer von Handwerk zu richten, und einen Theil der Rechte, die ſie über uns gebrauchen, auch an ihnen anzuüben?

Wir wollen unſere Geſchichte in drey Epochen theilen. Die erſte ſoll die Vorſtellungen enthalten, welche ſich die alten orientaliſchen Weiſen und die Griechen in den ſogenannten fabelhaften Zeiten von den erſten Urſachen gemacht haben. Die zweyte ſoll die Meynungen der Griechen, vom Thales und Pythagoras an bis auf den Epikur begreifen, und die dritte endlich von den Meynungen einiger neuern Weltweiſen handeln.

Erste Epoche.

Meynungen der alten orientalischen Völker und der alten Griechen von der Natur der ersten Grundursachen der Dinge.

Diese Epoche theilen wir wieder in zwey Theile oder Hauptstücke ab, wovon das erste die Meynungen der orientalischen Völker, das zweyte die Meynungen der Griechen enthalten soll.

Erstes Hauptstück.

Meynungen der alten orientalischen Völker.

Erster Abschnitt.

Alterthum der Philosophie.

Gemeiniglich setzen die Geschichtschreiber der Philosophie ihren Ursprung in das Jahrhundert des Thales und Pythagoras, ohngefähr 600. Jahre vor Christi Geburt, und glauben, daß alle die Kenntnisse, welche das menschliche Geschlecht vor dieser Epoche eingesammelt, nicht als philosophische Kenntnisse dürften betrachtet werden. Vielleicht ist selbst der Ehre der Philosophie daran gelegen, daß man gegenseitiger Meynung sey. Denn wie? könnte man sagen, man sollte Städte, wie Babylon, Ninive, Theben, Memphis, Tyrus u. s. w. erbaut; man sollte

ſollte darinn unſterbliche Denkmäler der bürgerlichen und der Kriegsbaukunſt errichtet; man ſollte darinn Geſetze gemacht, Policey angeordnet, Handel, Schiffahrt, Künſte in Flor gebracht, das Jahr eingetheilt, Anfang und Ende jeder Jahreszeit richtig beſtimmt haben; kurz, man ſollte die Geſellſchaft mit allem errichtet haben, was dabey zum Glücke der Staaten oder der einzelnen Glieder nöthig iſt, mit allem, was Krieg und Friede, was natürliche und erworbne Bedürfniſſe erheiſchen: und alles das ſollte zu Stande gekommen ſeyn, eh es noch Philoſophen gegeben hätte? Wozu denn überall die ganze Philoſophie? Denn wir reden hier von derjenigen, die man die Regiererinn des Lebens, die Mutter der Geſetze, die Fackel und die Richtſchnur des menſchlichen Geſchlechtes nennt: und giebt es denn auch eine andere?

Dieſe Philoſophie iſt nicht allein vor den Zeiten des Thales und Pythagoras ſchon da geweſen: es hat Gelehrte gegeben, die ihren Urſprung ſogar über die Sündfluth hinausgeſetzt haben. Warum will man denn annehmen, ſagten ſie, daß die erſten Menſchen weniger Verſtand, weniger Wißbegierde, weniger Erfahrung gehabt hätten, als wir? Und dieſes iſt es ja alles, was dazu gehört, Philoſoph zu werden. Was wir heutiges Tages Philoſophie nennen, hat vier oder fünfhundert Jahre bey den Griechen gewährt; zweyhundert aufs höchſte bey den Römern, die noch dazu nichts Neues erfunden haben (ſo klein iſt der Zirkel unſrer wirklichen Kenntniſſe): und nun ſind es ohngefähr hundert und funf-

zig Jahre, daß man ſich wieder in Europa damit abgiebt. Alle dieſe Jahrhunderte zuſammengenommen, machen kaum die Lebenszeit eines einzigen von jenen alten Patriarchen aus, deren die heilige Schrift erwähnt. Wer ſollte es denn einem von dieſen tauſendjährigen Helden der Schrift, woraus das in ſeinen Jahrbüchern ſo ausſchweifende Egypten eben ſo viel regierende Götter gemacht*); wer ſollte es ihm verwehrt haben, über ſich und unter ſich zu ſehen, und einmal eine Reflexion zu machen? Denn mehr bedurfte es nicht, um den Grund zur ganzen Philoſophie zu legen; wenn anders wirklich die Philoſophie nichts, als die Kunſt iſt, uns ſelbſt und unſre Verhältniſſe mit den übrigen Dingen, zu unſrer eigenen Vervollkommung und Erhaltung, zu erkennen. Da jene erſten Menſchen weit mehr Stärke des Körpers, als wir, und mithin auch weit mehr Stärke der Seele hatten; da ihre Lebensdauer die jetzige Dauer eines ganzen Reichs war; da ſie durch die Ueberlieferung ihrer noch lebenden Väter und Vorväter, mit denen ſie ganze Jahrhunderte zubrachten, und durch ihre eigene Beobachtungen eine perſönliche Erfahrung hatten, die ſich heutiges Tages kaum ein ganzes Volk in einer langen Reihe von Jahren erwirbt: was ſollte ſie denn gehindert haben, mit einander über die Welt zu philoſophiren, die ſie ſelbſt hatten entſtehen ſehen, und über die Wirkungen der erſten Urſache nachzudenken, die gleichſam unter ihren Augen fortfuhr, das Werk der Schöpfung zu vollenden?

Kain,

*) Herodot. II. 144.

Kain, ſagt uns die Schrift, hat eine Stadt erbaut: und wie viel Begriffe ſind in dieſen wenigen Worten enthalten! Es mag ſeyn, daß Anfangs dieſe Stadt nur aus einer Anzahl von Strohhütten, oder neben einander ausgegrabenen Höhlen beſtand: genug, daß ſchon dieſer rohe Verſuch der Anfang zu allen wechſelſeitigen Hülfleiſtungen der Geſellſchaft war, und die Keime aller nachfolgenden Künſte enthielt. Beym Einbruche der Sündfluth, im Jahre der Welt 1656. konnte dieſe Stadt zweymal älter ſeyn, als es Rom unter Auguſt, oder Athen unter Perikles war. Und ſollte denn das Bedürfniß, oder die Begierde nach Wohlleben weniger Wirkſamkeit zu dieſen erſten Zeiten gehabt haben, als nachher, da ſie durch Erfindung der Künſte ſchon halb befriediget war? Sollten die Menſchen, die aus den Händen des Schöpfers kamen, weniger erfinderiſch, weniger geſchickt geweſen ſeyn, als die Autochthonen in Achaja, oder die Faunen von Heſperien? Jubal arbeitete, mehrere Jahrhunderte hinter einander, an Erfindung der Muſik, und er ſollte bey dem Genie und lebhaften Gefühle, das ihn zuerſt auf Rhythmen Intervallen gebracht hatte, nur immer bey den Anfangsgründen ſeyn ſtehen geblieben? Iſt es denn ſchwerer, dem ſchon Erfundenen mehr Vollkommenheit zu geben, oder das zu erfinden, was noch unbekannt war, und wovon noch niemand einen Begriff hatte? Tubalkain entdeckte zuerſt die Metalle, ſchmelzete ſie und brachte ſie unter den Hammer. Noah baute eine Arche und zeigte, daß er von den verſchiedenen Geſchlechtern, den verſchiedenen Sitten und

Nahrungsmitteln der Thiere eine sehr richtige Kenntniß hatte. Enoch richtete einen öffentlichen Gottesdienst ein; er verewigte die Begriffe, die man von Gott, seiner Macht, seiner Güte, seiner Gerechtigkeit hatte, durch Feste und feyerliche Opfer: und das alles sollte ohne einen Anfang von Philosophie haben geschehen können?

Die Menschen in den ersten Jahrhunderten, die mit einem richtigen Verstande gebohren waren, frey von den Irrthümern einer gekünstelten Erziehung, die so oft Weichlichkeit für Grazie, und eitle Spitzfindigkeiten für Wissenschaft ansieht; diese hatten es nicht nöthig befunden, ihre metaphysischen Untersuchungen, zum Unterrichte ihrer Nachkommen, in Sammlungen zu bringen. Sie brachten ihren Kindern Fakta bey, und unterrichteten sie durch Beyspiele, sowohl durch ihre eigenen, als durch die Beyspiele ihrer alten Vorfahren, die zuweilen noch mitten unter ihnen, als Denkmäler verschiedner Zeitalter, lebten, und der Jugend den Weg zum glücklichen Leben zeigten. Diejenigen, die sich dem Hirtenleben gewidmet, gebrauchten ihre überflüßige Muße, die Natur zu studiren, über ihre Wirkungen nachzudenken, ihre Reichthümer zu überschauen; sie bemerkten die Zeiten, die Jahreszeiten, die Verschiedenheiten und den Fortgang in jeder Gattung; mit Einem Worte, sie beobachteten. Täglich genossen sie der Früchte ihrer Erfahrung, und täglich dankten sie dem Schöpfer, der die Sonne aufgehen und den Thau herabfallen läßt. In der Folge der Zeit, als die Nachkommen des Noah, aus Hausvätern und Häuptern

der

der Familien, Fürſten und Könige geworden waren, beſchäfftigten ſie ſich mit der Einrichtung der Geſellſchaft, und ſuchten eine beſtimmte Ausübung des Ackerbaues, wie auch der übrigen nothwendigen Künſte, nach ſichern Grundſätzen einzuführen. Einige ließen die großen Waldungen aushauen, die zu ungeſtümen Ströme ableiten und die Moräſte austrocknen. Andere verſammelten Kriegsheere, um den Räuberbanden Einhalt zu thun; zuweilen auch, um entferntere Gegenden auszukundſchaften, und dort die Künſte zurückzulaſſen, die das Volk aus der Barbarey herausreiſſen konnten, worein es geſunken war. Gleichwohl hatte man damals noch keine Philoſophie, nemlich diejenige nicht, die den leeren und vollen Raum beſchreibt, die die Centralkräfte berechnet, die in trockne Unterſuchungen über die Urſachen der Schwere und Bewegung, oder in tiefſinnige Grübeleyen über Einheit und Subſtanz hineingeht. Aber diejenige Philoſophie hatte man wirklich, die den Menſchn lehrt, der einmal gemachten Welt zu gebrauchen; nicht, ſein Leben mit der unnützen Unterſuchung zu verſchwenden, wie er ſie ſelbſt hätte machen können, wenn es nicht Gott ſchon gethan hätte.

Doch wenn ſie auch noch keine andre Philoſophie gehabt hätten, ſo hätten ſie wenigſtens die von den erſten Urſachen gehabt; denn ohne dieſe kann niemand ſeyn, der denkt und der über ſich ſelbſt denkt. Dieſe Philoſophie war freylich im Anfange nichts anders, als der allgemeine Glaube des menſchlichen Geſchlechts: aber dieß kann uns nicht abhalten,

ten, sie zu einen Theil unsrer Geschichte zu machen.

Wir gehen durch alle Jahrhunderte bis in das entfernteste Alterthum zurück, und wo möglich, bis zu den ersten Urkunden der ersten Wahrheiten hinauf, bis zu dem ersten Ringe, womit die lange Kette der mannichfaltigen Irrthümer und Zweifel anfängt, die nachher das menschliche Geschlecht so viele Jahrhunderte hindurch ermüdet haben. Man weiß schon, ohne mein Erinnern, daß diese Urkunden keine andern, als die Mosaischen, seyn können. Aber von so großem Ansehen sie auch immer seyn mögen, (wahre Gelehrte kennen kein größeres): so werden wir sie hier doch nur als Aussagen eines Zeugen ansehen, der das erzählt, was er gesehen hat, oder das, was er von seinen Voraltern erfahren, treulich und unverfälscht berichtet.

Zweyter Abschnitt.

Cosmogonie des Moses.

Oder: Gott, der alleinige Schöpfer der Welt.

Als Noah die Arche verließ, da war seine erste Sorge, dem Gott zu danken, der ihn aus den Fluthen errettet hatte. Von allen, die bey dem Opfer zugegen waren, war nicht ein einziger, der die Sündfluth, als eine bloß natürliche Begebenheit, hätte ansehen sollen. Diejenigen, welche die Vorsicht des Patriarchen verlacht hatten, waren ein Opfer ihrer Sicherheit geworden. Die ganze Familie des Noah war mit ihm von einerley Empfindungen durchdrungen, und fühlte eine mit heiligen Schauern vermischte Dankbarkeit.

Eben diese Empfindungen begleiteten die Nachkommen des Noah, als sie sich in die Ebnen von Sinear verbreiteten. Wenn auch irgend ein zu verwegener Gedanke in ihren Herzen aufgestiegen wäre, so würde sich nur die geringste Wolke am Himmel haben zeigen dürfen, um die Erinnerung der vergangenen Strafgerichte zu erneuern, und sie zu ihrer Pflicht wieder zurückzubringen.

Außer Zweifel hatten also die Kinder Noah eben das System von der Entstehung der Welt, das ihr Vater hatte. Ihr Vater hatte wieder ganz unstreitig das, welches er von den Patriarchen vor der Sündfluth erhalten, mit welchen er den größten Theil

seines

seines Lebens verbracht hatte. Sonach kann man feststellen, daß Sem und Assur gerade die Ideen, welche die ersten Menschen gehabt, mit sich nach Assyrien gebracht, daß Ham sie nach Arabien, Phönicien und Egypten mitgenommen; daß Japhet oder sein Sohn Japan sie in dem kleinen Asien, und von da weiter in Griechenland und Europa verbreitet.

Aus dieser Quelle, die dem ganzen menschlichen Geschlechte gemeinschaftlich zugehörte, schöpfte Moses die Begebenheiten und die Begriffe, die uns von ihm sind überliefert worden. Er war dazu leicht im Stande; denn er reichte eben so nahe an Abraham, wie dieser an Noah reichte. Levi, sein Großvater, hatte zu gleicher Zeit mit Isaak gelebt. Ohne Zweifel waren alte Ueberlieferungen vorhanden, die sich in den patriarchalischen Familien erhalten hatten; Jahrbücher, worinn die Geschlechtsregister, die Theilungen, die Wanderungen, die Errichtungen der Städte und der Colonien nach ihrer Folge angezeigt waren: und aus diesen Urkunden zog Moses die Geschichte, die er uns von der Entstehung der Welt geliefert. Wir können uns also diese Geschichte hier als die erste und älteste von allen denen vorstellen, die nachher unter den Nationen umhergegangen. Es ist schon oben gesagt worden, daß wir ihr hier vor den übrigen keinen andern Vorzug, als den Vorzug des Alterthums, einräumen.

»Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.«*) Das heißt: Die Materialien von allerhand Art, die zur

*) Es giebt orientalische Sprachen, worinn das Wort: Bara, welches die Vulgata durch creauit übersetzt, so

zur Hervorbringung des Himmels und der Erde dienten: und dieß war eigentlich das Chaos *).

»Die irrdische Masse, die leer und wüst war, »war mit Wasser umflossen, und dieses Wasser »von Finsterniß umgeben, über welcher der Geist »Gottes hauchte.« — Das heißt: Die irrdischen Theile befanden sich, gleichsam als der Satz der Materie, im Mittelpunkte; die Wassertheile umgaben diesen Satz; über dem Wasser war ein finstrer Raum verbreitet, und in diesem Raume war ein Principium von Wirksamkeit und Bewegung **), das die Elemente bearbeitete, die bisher verwirrt und unförmlich durch einander gelegen. So wird diese Stelle von einigen Kirchenvätern erklärt.

»Gott sprach: Es werde Licht! und es ward »Licht. Und er trennete das Licht von der Fins»sterniß.« — Sollte diese Trennung Statt haben; so mußte das Licht auf der einen Halbkugel des Chaos versammelt werden, und die Finsterniß auf der andern: Das Licht mußte die Kugel umlaufen, die Finsterniß vor sich her vertreiben, und wiederum von der

so viel bedeutet, als: ein Ey legen; ein Wort, das dem folgenden: Merachephet entspricht, welches in eben dieser Vulgata durch: ferebatur gegeben ist, und im Hebräischen Brüten bedeutet. Man wird weiter unten sehen, daß in allen cosmologischen Fabeln das Ey zum Sinnbilde der Entstehung der Welt gedient hat. Plinius sagt: Si omnes mundos natura vna incubaret. II. 1.

*) S. August. de Ciuit. Dei. 8. 11.

**) Ruach bedeutet in allen orientalischen Sprachen ein schaffendes Principium.

der Finsterniß vertrieben werden, damit Abend auf Morgen, und Morgen auf Abend folgen könnte; woraus ein Tag ward: »und es ward aus Abend und Morgen der erste Tag.« Dasselbe würde erfolgt seyn, wenn das Licht unverrückt an seinem Orte geblieben wäre, und die ganze Masse sich um sich selbst bewegt hätte, so daß sie ihre beyden Halbkugeln wechselsweise dem Lichte und der Finsterniß zugekehrt hätte.

Zuerst fieng Gott, da er die Theile der Welt in Ordnung bringen wollte, mit dem Himmel an, den er als ein Gewölbe erhob, oder vielmehr als ein Zelt ausspannte: »Er spannet den Himmel aus, wie »ein Gezelt.« — Dieß war die natürliche und nothwendige Ordnung: Denn die neugebohrne Welt mußte zuerst von den Windeln, worinn sie gleichsam eingewickelt gelegen, befreyt werden.

Hierauf vertheilte Gott diese ungeheure Menge Wassers, womit die Erde bedeckt war. Er sprach, und auf einmal erhob sich der größte Theil derselben in einer großen Entfernung vom Mittelpunkte, um die Feste oder diese kugelförmige Höhlung auszumachen, welche die Erde umgiebt; das übrige Wasser verlief sich in die Klüfte und Höhlen der Erdkugel, worinn es, als in so vielen Gefäßen, gesammelt wurde. »Er sammelt die Wasser, wie in einen »Schlauch.«

Und nun war die Erde, die ihre weite Fläche von allen Seiten erhob, zur Aufnahme ihrer Bewohner bereit. Das befruchtende Wort des Schöpfers hatte den Samen aller Art von Kräutern in

ihren

ihren Schooß gestreut, und sie erwartete nur die Wirkung einer allgemeinen Triebfeder, um ein lieblicher Garten voll der schönsten Blumen und der süßesten Früchte zu werden.

Die Sonne erschien am Himmel, und ward die Fackel der Welt, sie ward die Quelle des Pflanzen- und des thierischen Lebens, und bestimmte durch ihren Lauf das Jahr und die Jahreszeiten.

Noch ein Wort der Allmacht: und nun entstanden die Thiere aus dem Schooße der Erde; die Luft ward mit Vögeln bevölkert, das Meer mit Fischen; jedes Element erhielt seine Bewohner. Das Werk des Schöpfers machte ein Ganzes aus, worinn sich die Macht, die Weisheit, die allerhöchste Güte des Urhebers in gleichem Maße verherrlichten.

Aber unter so vielen lebendigen Wesen, die ihre tägliche Nahrung von ihm empfingen, sah er noch keines, das ihm mit Verstande dankte, und ihm sein Herz zu einem freywilligen Opfer brachte. Er bildete also noch ein Geschöpf, das heiliger, als alle übrigen war. Er begabte es nicht allein mit Leben und Empfindung, sondern auch mit Vernunft und Freyheit. Ihm gab er die Herrschaft über alle Güter der Erde, und verstattete ihm den Genuß ihrer aller, unter der einzigen Bedingung, daß es seinen wohlthätigen Oberherrn dafür anbeten sollte. Dieß war das letzte Werk des Schöpfers, und nach Vollendung desselben ruhet er nun auf ewig.

Dieses also ist der Glaube der ersten Menschen, so wie ihn Moses ihren spätesten Nachkommen überliefert hat. Die Geschichte und die darinn enthalte-

nen Lehrsätze sind in der Kürze folgende: Ein alleiniges und einziges Principium, das unendlich weise, gut und mächtig ist, zieht die Welt nach einer völlig freyen Wahl, und durch die bloße Wirkung seines allmächtigen Willens aus dem Nichts hervor, und giebt der Materie und der Zeit ihren Anfang. Alles ist schön, alles ist gut in der Schöpfung, weil der Urheber weise, gut und allmächtig ist. Wenn sich in der Folge einige Unvollkommenheiten darinn hervorthun, so zeigt uns eben dieser Geschichtschreiber den Ursprung derselben an. Einige Geschöpfe nämlich mißbrauchten ein Vermögen, das ihnen ihr Schöpfer nur darum mitgetheilt hatte, damit ihr Gehorsam einen Werth erhielte, und seine freywilligen Gnadengeschenke gleichsam gebührende Belohnungen würden. Hier steht Moses stille, ohne in die Erklärung des Geheimnisses jeder der göttlichen Wirkungen hineinzugehen, oder das wie? und warum? dieser Wirkungen zu erklären. Er untersucht weder die Natur der Materie, noch die Natur des Geistes, noch den Begriff der Substanz; er will weder im vollen, noch im leeren Raume die geheimen Ursachen der Bewegung finden. Es wäre nur auf ihn angekommen, sich in Muthmaßungen und Grübeleyen über diese Gegenstände, so gut wie jeder andre, einzulassen; er hatte Muße genug, als er in Arabien ganzer vierzig Jahre die Schafe des Jethro hütete. Auch fehlte es ihm weder an Genie, noch an den Kenntnissen seiner Zeit; weder an Einbildungskraft, noch an der Gabe des Ausdrucks: aber er glaubte, die Majestät seines Gegenstandes herabzusetzen, wenn

er

er seine einfältige Erzählung mit seinen eignen Betrachtungen verwebte. Sein Stillschweigen über alles, was nachher die menschliche Wißbegierde auf eine so lebhafte Art gereizt hat, ist ein deutlicher Beweis von der Gründlichkeit seiner Einsichten. Man mag sagen, was man will, so sind wir wirklich in der Kenntniß der ersten Ursachen auf eben dem Punkte stehen geblieben, wo uns Moses gelassen hat, und wenn er selbst die Gränzen unsrer Einsichten nicht gezogen hat, so hat er sie wenigstens angegeben. Es wird aus dem Verfolge dieser Geschichte erhellen, wie fruchtlos und vergeblich alle Bemühungen des menschlichen Geistes gewesen, über diese Gränzen hinauszugehen.

Dritter Abschnitt.

Meynungen der Chaldäer von den ersten Ursachen.

Oder: Das Licht und die Finsterniß.

Diejenigen Nachkommen des Noah, denen ein glückliches Schicksal ihre Wohnung in Mesopotamien anwies, hatten nicht viele Zeit nöthig, sich daselbst festzusetzen und einzurichten. Sie durften sich nur der Künste bedienen, die mit ihnen zugleich aus der Arche gekommen waren.

Unter den verschiedenen Familien, die sich nach dem Geschmacke oder dem Genie ihrer Oberhäupter auf verschiedene, entweder nothwendige oder bloß nützliche Arbeiten und Kenntnisse legten, befanden sich einige, die sich auf eine besondre Art dem Studium der heiligen Dinge widmeten. Da ihre Frömmigkeit bald die öffentliche Aufmerksamkeit rege gemacht hatte, so ertheilten ihnen die babylonischen Könige besondre Freyheiten, und räumten ihnen, in der Nachbarschaft der Hauptstadt, eine besondre Provinz zur Wohnung ein, die sich gegen den persischen Meerbusen und das wüste Arabien erstreckte*). Hier waren sie, seit dem entferntesten Alterthume, unter dem Namen der Chaldäer bekannt. Man will, daß Abraham aus einer ihrer Städte, nämlich aus Ur, ausgegangen, als er sich dem göttlichen Befehle zufolge in das Land Canaan begeben.

Die

*) Strabo l. 15.

Die heilige und die weltliche Geschichte betrachten beyde einstimmig die Chaldäer als die ältesten Weltweisen. Da sie mit Scharfsinn und Genie begabt waren *), unter dem schönsten Himmelsstriche von der Welt lebten, und den fruchtbarsten Boden besaßen, so waren sie bald bey der Muße, und dem Ueberflusse, den sie genossen, im Stande, ihre Betrachtungen über die ersten Ursachen anzustellen, und die Meynungen, welche wahrscheinlicher Weise schon vor der Sündfluth darüber im Schwange gegangen, von neuem in Untersuchung zu ziehen.

Sie waren Philosophen in der strengsten Bedeutung des Wortes, wenn es anders wahr ist, was Plato sagt, daß die Philosophie in nichts anders, als in der Wissenschaft von Gott und

*) Cic. de Diuin. l. 41. Die Chaldäer, sagt Hesychius, waren eine Art von Magiern, die in allen Wissenschaften geübt waren. Besonders legten sie sich auf die Sternkunde, und brachten es so weit darinn, daß sie, nach dem Berichte des Stobäus, durch ihre Beobachtungen festsetzten: Die Cometen wären Sterne oder Planeten, die sich einige Zeit lang unserm Gesichte entzögen, weil sie zu weit von uns entfernt wären, und die wieder zum Vorscheine kämen, wenn sie wieder in unsre Gegend zurückkehrten. Daß sie zu verschwinden schienen, käme nur daher, weil sie in die entferntesten Regionen des Aethers hinausgiengen, wie die Fische in den Abgrund des Meeres hinabführen. Eclog. Phyf. 61. — Nach dieser Probe von den Chaldäern zu urtheilen, sind sie nicht allein die ältesten, sondern auch zugleich die gründlichsten und die einsichtsvollsten Philosophen gewesen.

der physischen und der moralischen Welt, in ihrem Zusammenhange mit Gott und unter einander, bestehe*). Sie untersuchten die Natur nur, um dadurch die Gottheit, und den Einfluß der Gottheit auf das Glück oder Unglück der Menschen desto besser kennen zu lernen. Ueberhaupt ist dieß der eigne Charakter der ältesten Philosophie, die beständig das Gepräge des Enthusiasmus und der Religion trägt, und es bey den Chaldäern noch mehr trägt, als bey den übrigen Völkern.

Die Chaldäer dachten sich, eben wie Moses, hauptsächlich zwey Dinge in ihrer Cosmogonie. Zuerst eine unförmliche Masse, oder ein Chaos, eine regellose Mischung von Erde, Wasser und Finsterniß; zweytens, um diese Masse herum, oder über derselben eine Lichtsubstanz, die sich bis auf eine unbestimmliche Weite davon erstreckte. Man muß sich dieser beyden Grundideen wohl erinnern, denn man wird sehen, daß sie sich in allen nachher vorkommenden Systemen wiederfinden.

Nach Festsetzung dieser beyden Ideen war es natürlich, daß sich nun die Chaldäer die Gottheit, als in dem Lichtraume herrschend vorstellten; denn auch wir machen uns noch heutiges Tages eben diese Vorstellung davon. Sie giengen noch weiter, und gaben Gott auch sogar den Namen dieses Lichts; sie nannten ihn das wesentliche Feuer, das verständige Feuer, den ewigen Glanz. Dieß waren figürliche Benennungen, die nicht anders, als mit gewissen Erklä-

*) Cic. de off. 2. 2. Scientia rerum diuinarum humanarumque, cauſſarumque, quibus hae res continentur,

Erklärungen und Einschränkungen, durften angenommen werden; aber wahrscheinlicher Weise vergaßen nachher die Chaldäer dieser Erklärungen, als die Reinigkeit der ursprünglichen Ideen unter ihnen anfing verfälscht zu werden. Wenn sie indeß in einer so feinen Materie auf Irrthümer geriethen, so wählten sie wenigstens dasjenige Bild, das dem Immateriellen am nächsten zu kommen schien; dasjenige, welches nachher Gott selbst geheiligt, da er dem Moses unter der Gestalt eines brennenden Busches erschien, da er vor seinem Volke in der Gestalt einer Feuersäule hergieng, und da er endlich in seiner Stifshütte das heilige Feuer, als ein sichtbares Bild seiner Gegenwart und Wirkung, anordnete.

Der Idee dieses Lichtwesens schrieben die Chaldäer alle Eigenschaften der Gottheit zu. Es war ewig, allmächtig, von unendlicher Weisheit, unendlicher Güte; es hatte durch eine freye Wahl seines Willens die Welt hervorgebracht; es regierte sie durch seine Rathschlüsse *); und kurz, die Chaldäer hatten, wie ein Orakel von Zoroaster sagt, das der heilige Justinus und Eusebius anführen, eben die Lehre und eben die Begriffe von der Gottheit, welche die Hebräer hatten **). Hier haben wir also ein erstes Principium aller Wirksamkeit und aller Vollkommenheit, das von den ältesten Philosophen der Welt erkannt wird.

*) Diod. Sic. L. 2.

**) Par. ad Gent. et Dem. Euang. 3. Soli Chaldaei sortiti sunt et Hebraei, pure colentes Deum regem per se genitum.

Die Betrachtung der Uebel, welche die Natur drücken, und deren Empfindung bey allen Menschen so lebhaft ist, ließ sie bald noch ein zweytes Principium suchen. Wie sollte man einem unendlich guten Wesen so viele Dinge zuschreiben, die in der physischen Welt böse scheinen, und es in der moralischen wirklich sind? Ein Einwurf, der zu allen Zeiten gemacht worden ist.

Die Finsterniß, die an sich selbst schrecklich und fürchterlich ist, und deren Vorstellung sich daher mit der Vorstellung von Macht und Bosheit vereinigt, schien ihnen eine eben so einfache als glückliche Auflösung dieser Schwürigkeit zu seyn. So wie sie mit der Idee des Lichts alle Begriffe vom Guten verknüpft hatten, so legten sie nun im Gegentheile der Finsterniß alle Begriffe vom Bösen bey. Moses hatte das Licht von der Finsterniß abgesondert, und jedem ein besonderes Gebiete im Raume angewiesen: Er schied das Licht von der Finsterniß. Dieser Anlaß war ihnen genug, um zwey Massen widriger Substanzen, zwey Gattungen von Ursachen zu erdenken, die in der Natur einander entgegen stünden, und ihre Einwirkung an allen Wesen offenbarten, an denen sich eine Mischung von Bösen und Guten wahrnehmen ließe.

Diese Voraussetzung eines zwiefachen metaphysischen Principiums, schien noch durch etwas begünstigt zu werden, das sich in der ganzen Natur am leichtesten wahrnehmen läßt, durch die Abwechselung von Tag und Nacht. Die Sonne, die Regiererinn des Tages, und der Mond, der Fürst der Nacht, bezeichneten

zeichneten die Herrschaft dieser beyden Principien auf eine sehr passende Art. Nicht lange, so machte man aus diesen Gestirnen zwey Götter, denen man Tempel und Altäre erbaute, und einen Gottesdienst für sie einrichtete.

Eben diesen Unterschied machte man unter den Planeten, denen man nach gewissen Merkmalen, die man in ihrer Farbe oder in den Graden ihres Lichtes zu finden glaubte, eine wohlthätige oder eine bößartige Macht zuschrieb. Endlich gieng man so weit, sich einzubilden, als wenn die Phases der himmlischen Körper, ihr wechselseitiger Stand, ihr Aufgang und Untergang, ihre Conjunktionen das Buch der Zukunft wären. Man erfand eine Kunst, die Vorzeichen des Glücks oder Unglücks zu erklären, und zitternd kam das Volk, die Hand voll Goldes, zu den Füßen der Priester, um sich von ihnen die geheimen Rathschlüsse des Schicksals offenbaren zu lassen: denn die Priester waren die vermeynten Bewahrer dieser Geheimnisse. — Dieß ist mit zwey Worten die Geschichte der Chaldäischen Weltweisheit, oder vielmehr Gottesgelahrheit. Der Irrthum fing mit der so natürlichen Unterscheidung zwischen Licht und Finsterniß an; Aberglaube und Eigennutz thaten das Uebrige *).

Indessen stimmen die Gelehrten, welches ich hier nothwendig erinnern muß, so ziemlich darinn überein, daß die Chaldäer über dem Lichte, welches sie der Finsterniß entgegen setzten, noch ein anderes angenommen; ein einziges Principium, oder einen allein-

*) S. Stanley und Brucker.

einigen höchſten Gott, welchen ſie das unerſchaffene Licht, das Licht im höchſten Verſtande genannt, um es von dieſem andern untergeordneten Lichte, das mit der Finſterniß ſtreiten ſollte, zu unterſcheiden.

Man wird, hoffe ich, keine umſtändliche Erklärung von der Art und Weiſe verlangen, wie die alten Chaldäer dieſe Lehrſätze entwickelten, und ſolche mit einander einſtimmig machten. Es iſt bekannt, daß alle uns übrigen Urkunden des weltlichen Alterthums viel zu neu ſind, um uns hierüber ein Licht zu geben. Wir können bloß überhaupt ſagen, daß die ſo natürliche Idee der Einheit, die immer im ganzen Oriente geherrſcht, wo auch die Regierungsform, vielleicht durch Einfluß derſelben, beſtändig monarchiſch geweſen: daß, ſage ich, dieſe Idee ſich bey den Chaldäern noch eher, als in andern Gegenden, muß erhalten haben, eben weil ſie ſo nahe mit den Hebräern gränzten. Wenn die entferntern Perſer, wie wir bald ſehen werden, außer den beyden geringern Principiis noch einen oberſten Mittler annahmen, der jene beyden regierte: wie vielmehr muß man dieſe ſo vernünftige Lehrmeynung demjenigen Theile von Aſien zuſchreiben, der im Anfange den größten Ruhm der Weisheit und der Frömmigkeit hatte?

Vierter Abschnitt.

Meynungen der Perser von den ersten Ursachen *).

Oder: Oromazes und Arimanes.

Die Philosophen dieses Volkes wurden Magier genannt; ein Name, den man auch zuweilen, obgleich weniger eigentlich, den Chaldäern beygelegt hat. Dieses Wort bedeutete: Gelehrter, Priester, Gottesgelehrter; weil die Magier alles dreyes zugleich waren. Sie stunden bey dem Volke in so großer Achtung, daß kein König den Thron besteigen konnte, ohne ihres Unterrichtes genossen zu haben **). Wenn der Prinz, der zur Thronfolge bestimmt war, ein Alter von vierzehn Jahren erreicht hatte; so gab man ihm vier Lehrer, den weisesten, den gerechtesten, den mäßigsten und den tapfersten des Reiches. Der erste unterrichtete ihn in der Magie des Zoroasters ***), oder in dem, was die Gottheit, ihre Verehrung, und die Grundsätze der Regierungskunst betraf. Wir dürfen hier nur untersuchen, was er ihn in

*) Das persische Reich, das Chaldäa gegen Morgen lag, erstreckte sich längs dem persischen Meerbusen hin, und gieng gegen Mitternacht, bis auf unbestimmte Gränzen hinauf, die sich nach Verschiedenheit der Zeiten veränderten.

**) Rex Persarum non poterat esse, qui non ante magorum disciplinam scientiamque percepisset. Cic. de Div. I, 41.

***) Plato in Alcib.

in Absicht des ersten Punktes gelehrt, als mit welchem allein wir hier zu thun haben.

Die Magier nahmen, nach dem Diogenes Laertius *), zwey Grundwesen an; ein gutes, das sie Oromazes, und ein böses, das sie Arimanes nannten. Plutarch schreibt ihnen in seiner Abhandlung von Isis und Osiris **) eben diese Lehre zu. Er zählt in diesem Buche alle Völker auf, um zu zeigen, daß ihre Weisen durchgängig zwo verschiedene Grundwesen, oder wie es Amiot ausdrückt, deux dieux de métier contraire geglaubt haben, von welchen das gute bey den Persern Oromazes und das böse Arimanes genennt worden. Gleichwohl findet man, außer diesen zwey Namen, noch einen dritten, Mithras, welchen man gemeiniglich durch Mittler, zu übersetzen pflegt.

Ehe wir die Natur dieser beyden Gottheiten und ihre Verrichtungen in der Welt untersuchen, müssen wir uns nothwendig vorher über ihre Anzahl vergleichen. Wir müssen sehen, ob Mithras, Oromazes und Arimanes wirklich drey verschiedene Principia gewesen, oder ob vielleicht die beyden ersten nur Eins ausgemacht, und das Eine nur als ein Ausfluß des andern betrachtet worden.

Die beyden von mir angeführten Schriftsteller scheinen uns auf die Spur zu helfen, wenn sie die Perser mit unter diejenigen Völker zählen, die nicht mehr als zwey Principia angenommen. Mithras und Oromazes mußten also im Grunde nur Eins aus-

*) Lib. I. Seg. 8.

**) S. 369. D.

ausmachen. Es fragt ſich nur, welcher von beyden das Principium des Andern geweſen? und außer Streit war es Mithras. Plutarch fängt ſeine Erzählung von der myſtiſchen Fabel der Perſer damit an, daß er ſagt: Oromazes und Arimanes hätten ihren Urſprung, der eine von dem reineſten Lichte, der andere von der Finſterniß erhalten. Weil es nun bey den Perſern nur zwey Gottheiten geben ſoll; weil man von dieſen letztern beyden ſagt, daß ſie entſtanden ſind; weil man im Gegentheile vom Mithras dieſes nicht ſagt: ſo erhellet hieraus deutlich, daß Mithras nichts anders, als das Principium oder der Vater des Oromazes ſeyn kann.

Nach dem Heſychius war Mithras die erſte Gottheit bey den Perſern *). Mihr bedeutet, nach einigen Auslegern, groß, einziger Herr. Auch führet man eine Innſchrift an, worinn Mithras der einige unüberwindliche Gott genannt wird: Deo ſoli invicto Mithrae **), und noch eine andere, worinn er allmächtig heißt: Omnipotenti Deo Mithrae ***). Aus dieſen Quellen, denen man noch eine große Menge anderer beyfügen könnte, läßt ſich ſchließen, daß Mithras bey den alten Perſern eben das geweſen, was bey den Chaldäern das unerſchaffene Licht, und bey den Hebräern der einige Gott war.

Wollte man ſagen, daß dieſe Innſchriften auf die Sonne giengen, ſo folgte daraus nichts, das unſerer Meynung entgegenſtünde. Es läßt ſich ohne Schwürig-

*) ὁ πρῶτος.
**) Ezech. Spanh. ad Iul. Caeſ. p. 144
***) Gruter. p. 34. n. 6.

Schwürigkeit annehmen, daß mit der Zeit, in den Gedanken der Perſer, die Sonne dieſer einzige und allerhöchſte Gott geworden.

Sagt uns nicht ſelbſt die heilige Schrift, daß Gott ſeinen Thron in der Sonne errichtet? Es war ſo natürlich, daß Völker, die überdieß kein Verwahrungsmittel gegen die Sinne hatten, aus einem ſo herrlichen Geſtirne die Gottheit ſelbſt machten; aus einem Geſtirne, das von einer ſo lebendigen Kraft iſt, und der ganzen Welt Leben und Bewegung mittheilt. Die Perſer beteten dasjenige Weſen an, das alles ſah, alles hörte *): und was kömmt es darauf an, an welchen Ort ſie dieſes Weſen ſetzten, ob in die Sonne, oder in den Aether, oder an ſonſt einen Ort? Genug, daß ſie dieſes Weſen, als den erſten und allerhöchſten Gott, erkannten. Bey ihm ſchwur Cyrus, als er ausrief: Gott meiner Väter! Allerhöchſter Gott **)! Ihn nennet Xenophon, in vorzüglichem Verſtande, den großen Gott der Perſer ***). Ihn nennet Porphyrius, nach dem Eubulus und der Meynung der Perſer gemäß, den Urheber und Vater der Welt †). Dieß ſind, meines Erachtens, ſehr deutliche Beweiſe für ihren Glauben an einen höchſten und mithin einigen Gott. Keines der angeführten Merkmale iſt dem Oromazes beygelegt worden, als der nur von einem andern Gott entſtanden war; ſie können alſo von keinem, als

*) Iliad. III. v. 277.

**) Xenophon. Oeconom. p. 830.

***) ὁ μέγας.

†) Πατὴρ καὶ πατέρα. de Antr. Nymph.

als von dem Mithras gelten. Demnach war Mithras die höchſte Gottheit der Perſer.

Welches war aber die weſentliche Natur dieſer Gottheit?

Die Perſer ſtellten ſich, nach dem Zeugniſſe aller Schriftſteller, die Gottheit als ein beſeeltes und verſtändiges Feuer vor, deſſen Strahlen und Wirkungen ſich durch die ganze Welt verbreiteten; als ein Feuer, wovon, nach aller Wahrſcheinlichkeit, die Sonne der Mittelpunkt und die Quelle, alle übrigen Geſtirne aber, nebſt dem irdiſchen Feuer, nur loßgeriſſene Theile waren, und dieſe Theile mehr oder weniger rein, nachdem ſie mehr oder weniger fremde Materie an ſich genommen. Da dieſes Feuerprincipium der höchſte Gott war, ſo konnten die Ausflüſſe deſſelben nur untergeordnete Götter, nur Diener oder Genien ſeyn.

Hyde *) und einige andre Gelehrte haben behauptet, daß die Feuerkörper und die Sonne ſelbſt von den Perſern nicht als Götter, ſondern bloß als Sinnbilder der Gottheit wären betrachtet worden. Hyde kann Recht haben, wenn er bloß von den gelehrten und aufgeklärten Perſern ſpricht; denn dieſe haben ohne Zweifel, wie ſonſt allenthalben, ſich richtigere Ideen gemacht, als das gemeine Volk. Von dieſem aber iſt es äußerſt wahrſcheinlich, daß es mit ſeiner Verehrung bey der Sonne, dem Monde, und dem ganzen Himmelsheere, wie die Schrift redet, ſtehen geblieben; vielleicht ſelbſt bey den Schuzlampen, die ſie in ihren Bethäuſern und Tempeln unterhielten, und beſonders bey dem ewigen Feuerbecken

in

*) Cap. 1. et 4.

in dem groſsen Pyreum, wo der oberſte Magier allein das Recht hatte, im Namen der ganzen Nation den Weyhrauch anzuzünden. Es hat Völker gegeben, die alte vermoderte Stämme und todte Steine verehrt, die Römer und Griechen, ſo aufgeklärt ſie auch ſonſt waren, räucherten hölzernen, ſteinernen und metallenen Götzenbildern; die Egypter verfolgten, mit dem Rauchfaſse in der Hand, eine Katze, einen Hund, einen Käfer: und die Perſer allein ſollten ſich, in einer Folge von zwanzig Jahrhunderten, begnügt haben, das glänzendſte, wirkſamſte, dauerhafteſte, wohlthätigſte Geſtirn oder Element, das ſie von Anfang an als ein Sinnbild der Gottheit angenommen, nur allein als ein ſolches Sinnbild zu verehren? Bloſs nach der natürlichen Neigung des menſchlichen Geiſtes zu urtheilen, würden die Bilder ſehr bald die Stelle des Abgebildeten eingenommen, und ſelbſt diejenigen Magier, die ſich durch ihre Weisheit bis zu dem weſentlichen Feuer erhoben, würden ſich in der Art der äuſserlichen Verehrung dem Volke gleichgeſtellt haben.

Aus dem Feuer, dem höchſten Gott und Grundweſen waren, nach der Meynung der Magier, Oromazes und Arimanes entſtanden; und beyde waren der Vermittelung des höchſten Gottes unterworfen, der das Recht und die Gewalt hatte, ſie, wo nicht zur freundſchaftlichen Vereinigung, doch wenigſtens zum Gehorſame zu zwingen.

Dieſe Gottheiten konnten beyde durch eine und eben dieſelbe Zeugung entſtanden ſeyn; die eine, als

Licht,

Licht, die andre, als Finſterniß *); die eine als ein ſubſtantieller Ausfluß, die andre durch eine Nothwendigkeit der Folge; ohngefähr ſo, wie der Schatten dem Körper folgt **). Wenigſtens ſucht es ein neuerer Araber (Sharistháni) auf dieſe Art zu erklären. Sie dachten ſich in dem oberſten Himmel ein ganzes Lichtmeer, aus welchem Bäche von Feuer ſtrömten, die ſich weit in der Ferne ausbreiteten, immer nach dem Maße ſchwächer wurden, je mehr ſie ſich von ihrer Urquelle entfernten, und endlich in dem unermeßlichen Raume verlöſchten. Um von der Finſterniß nach dem Gegenſatze zu urtheilen, ſo mußte ihre völlige ſchwarze Dunkelheit über dem Punkte hinausliegen, wo das Feuer erloſch, und indem ſie dem Lichte entgegenflieg, mußte ſie gleichfalls immer ſchwächer und ſchwächer werden. Es mußten alſo Licht und Finſterniß zwey Weſen ſeyn, die beyde durch einander hinfuhren, und in allen den verſchiedenen Punkten, worinn ſie zuſammentrafen, verſchiedene Grade des Contraſtes machten. Man begreift ohne Mühe, wie leicht ſich auf dieſem Grunde eine myſtiſche Fabel voll Kämpfe und Siege aufbauen ließ; und die Ausführung dieſer Fabel war ſo, wie ſie von feurigen Köpfen konnte erwartet werden, die noch dazu vom Aberglauben erhitzt waren. — Man ſehe hier, auf welche Art dieſe Fabel vom

*) S. Hyde, S. 300.

**) Tenebrae ſequutae ſunt, ſicut vmbra perſonam. II. 301.

vom Plutarch in seiner Abhandlung von Isis und Osiris erzählt worden *).

»Die Perser sagen, daß Oromazes, der aus dem »reinsten Lichte entsprungen, und Arimanes, ein »Sohn der Finsterniß, einander wechselsweise bekrie»gen; daß der erstere sechs Götter erzeuget, die Güte, »die Wahrheit, die Ordnung, die Weisheit, den Reich»thum, die tugendhafte Freude; daß der andere »gleichfalls ihrer sechs erzeuget, die den obgenannten »entgegenstehen; daß nachher Oromazes, nachdem er »sich dreymal größer gemacht, als er war, sich so »weit über die Sonne erhoben, als diese über der »Erde erhaben ist, und den Himmel mit Sternen »ausgeschmückt, wovon unter andern Einer (näm»lich der Sirius) als die Schildwache des Himmels, »oder der Vorposten der Gestirne ausgestellt wor»den; daß er außerdem noch vier und zwanzig andre »Götter hervorgebracht, die er in ein Ey eingeschlos»sen; daß aber diejenigen, die Arimanes, gleichfalls »in der Anzahl von vier und zwanzig, hervorgebracht, »das Ey durchbrochen, und also das Gute mit dem »Bösen vermischt hätten; daß indessen von dem »Schicksale eine Zeit bestimmt worden, wo Arima»nes, nachdem er vorher noch Pest und Hungers»noth verursacht, gänzlich zerstört werden, und die »Erde ohne irgend einige Ungleichheit ein Wohnsitz »von Menschen werden sollte, die alle glücklich seyn, »alle einerley Sprache reden, alle unter einerley Ge»setzen leben würden. Theopomp fügt hinzu, daß »nach der Meynung der Magier einer von diesen »Göttern,

*) S. 369. f.

»Göttern, dreytausend Jahre lang Ueberwinder und »der andre Ueberwundner seyn wird, daß sie andre »dreytausend Jahre lang mit einander kämpfen, und »jeder des andern Werke zerstöhren werden; daß »Pluto, (nämlich Arimanes) umkommen, und der »Mensch, mit einem durchsichtigen Körper bekleidet, »einer unwandelbaren Glückseligkeit genießen soll. »Endlich, daß Gott, nachdem er dieses alles vollen»det, eine gewisse Zeit lang ausruhen wird; etwa »nur so lange, als der Schlaf eines Menschen, »nach Vollendung einer mühsamen Arbeit, dauert. »Dieß ist die Mythologie der persischen Weisen oder »Magier.«

Man müßte viel Verwegenheit haben, wenn man aus diesen seltsamen Begriffen ein zusammenhängendes System zu erbauen suchte. Sollte der Versuch durch einen Zufall gelingen, so wäre dieß beynahe ein Beweis, daß die Erklärung unrichtig wäre. Diejenigen, die mit einigen einzeln genommenen Zügen einen Versuch gemacht, behaupten, daß die sechs vom Oromazes erzeugten Götter, die Güte, Wahrheit u. s. w. nichts anders als sechs Eigenschaften eben dieses Gottes sind; und daß die Ausdehnung des Oromazes, da er sich dreymal größer machte, als er war, die Schöpfung des Himmels und der Gestirne bedeute, die durch die Schwingungen des Lichtes in dem Raume hervorgebracht worden. Die Zahl drey, sagt Plutarch, bedeutet anders nichts, als den höchsten Grad der Vergleichung, so wie man dreymal glücklich sagt für: höchst glücklich. Diese dreyfache Ausdehnung wird

alſo die Wirkung Gottes ſeyn, in ſoferne ſie ſich nach allen Seiten in dem Raume auf die größtmöglichſten Entfernungen erſtreckte. Das Ey war in dem ganzen Alterthume, ſowohl wegen ſeiner runden Geſtalt, als vornehmlich wegen des darinn verſchloſſenen Lebens, ein Sinnbild der Welt: die vier und zwanzig in dieſem Eye enthaltenen Götter werden alſo vier und zwanzig Conſtellationen ſeyn, deren zwölf gegen Mittag und zwölf gegen Mitternacht liegen. Arimanes durchbrach das Ey, er drang in die Welt ein, und äußerte an jenen vier und zwanzig Göttern ſeine ſchädliche Wirkung, entweder indem er ſie unter der Halbkugel mit Finſterniß bedeckte, oder indem er ihre wohlthätigen Einflüſſe durch Einmiſchung ſeiner bösartigen verderbte. Es wird aber eine Zeit kommen, wo Arimanes, und mit ihm das Böſe, vernichtet werden, ja Oromazes ſelbſt in einen tiefen Schlaf verſinken wird; doch wird der leztere bald wieder erwachen, und ohne Zweifel eine ganz neue Ordnung der Dinge, eine ganz neue Welt wieder anfangen. Oromazes wird alſo entſchlummern und Arimanes vernichtet werden; beyde waren von einerley Principium entſtanden: und wer wird denn noch da ſeyn und wachen, um den Oromazes wieder aufzuwecken, wenn es nicht eben dieſes höchſte Principium iſt, das ſie beyde erzeugt hatte?

Es ergiebt ſich aus dieſem flüchtigen Verſuche, der in einer ſo ungewiſſen und für uns ſo wenig nützlichen Materie mehr als hinreichend iſt, daß die Art, wie die Perſer ein doppeltes Principium annahmen, nicht völlig, wenigſtens nicht im Anfange, ſo war,

wie

wie man es nachher sich vorgestellt hat. Diese beyden Principia waren nur untergeordnete Gottheiten; das Eine bloß ein Ausfluß von der Substanz des Ersten Grundwesens; das andre, wie es scheint, weniger selbst ein wirkliches Wesen, als vielmehr ein Mangel, eine Unvollkommenheit, die aus der besondern Art der Anwendung des wirklichen Wesens zur Hervorbringung der Welt entsprang *).

Ich halte es für überflüßig, mich lange bey den Indianern aufzuhalten, da wir von ihnen schlechterdings keine Nachrichten haben, die über den Kriegszug Alexanders hinaufgiengen, und da auch diejenigen, die wir nach dieser Epoche von ihnen erhalten, lange nicht genug bewährt sind, um uns von den alten Meynungen dieses Volks einige Gewißheit zu geben. Es ist wahrscheinlich, daß sie mit den Persern einerley Ideen hatten. Als Alexander nach Indien kam, so redete man daselbst von einem Lichtgotte, der die Welt hervorgebracht hätte und regierte; man glaubte Gottheiten, die diesem untergeordnet wären; man trug sogar einige Grundsätze der Naturlehre vor, die aber zu sehr nach griechischer Philosophie schmeckten, als daß sie von einem hohen Alterthume hätten seyn können. — Bey den Arabern werde ich mich, aus gleicher Ursache, eben so wenig verweilen. Egypten bietet uns reichern Stoff dar: und wenn wir die dort herrschenden Meynungen mit den Ideen der Perser und Chaldäer zusammennehmen, so wird uns das hinlänglich in Stand setzen, von den Gedanken des ganzen übrigen Morgenlandes zu urtheilen.

*) S. Brucker. H. P. Tom. I.

Fünfter Abschnitt.

Lehre der Egyptier von den ersten Ursachen der Dinge.

Oder: Osiris, Isis und Typhon.

Persien und Indien wurden von den Kindern Sems bevölkert; Egypten von den Nachkommen Chams. Die heilige Schrift nennt Egypten, nach dem Namen dieses Patriarchen, das Land Cham; wie es auch noch jetzt in der koptischen Sprache genannt wird *). Von diesem Namen ist, nach der Meynung einiger Gelehrten, der Beyname des Jupiters: Ammon oder Hammon entstanden, unter welchem ihm Städte und Tempel geweiht wurden, deren einer unter andern durch sein Orakel berühmt war, und vom Alexander besucht wurde **).

Obgleich dieser Erzvater mit dem Fluche seines Vaters Noah beladen war, so dürfen wir doch darum nicht glauben, daß er sogleich ungläubig geworden, oder auf der Stelle der Erkenntniß und Verehrung des wahren Gottes entsagt habe. So schrecklich konnte die Wirkung eines Fluches nicht seyn, der in einer plötzlichen Aufwallung von Zorn war ausgesprochen worden. Höchstens konnte es erst nach einigen

*) Iablonsk. T. 2. §. 10.

**) Nach andern bedeutet Ammon die Sonne im Zeichen des Widders. S. Iablonsk. 2. 2. Dieses schließt aber die andre Meynung nicht nothwendig aus, wenn man nur wohl auf den Unterschied der Zeiten Acht hat.

einigen Jahrhunderten geschehen, daß seine Nachkommen die Ehrenbezeugungen, die sie ihm, als dem gemeinschaftlichen Stammvater, bewiesen, in gottesdienstliche Gebräuche verwandelten, und ihn so vielleicht zu einer Art von Schutz- oder Nationalgottheit machten. Daraus folgt aber nicht, daß sie dem Glauben und der Erkenntniß eines einzigen Gottes, die sich beständig bey allen Völkern erhalten, entsagt haben sollten. Das abergläubischste aller Völker war eben nicht dazu aufgelegt, irgend einen Gott, den es einmal dafür erkannt hatte, er mochte auch seyn, wer er wollte, aufzugeben. Aber sie mengten so viel Fremdes in ihren Gottesdienst; thaten so viele seltsame Gebräuche und Begriffe hinzu, daß derselbe freylich mehr einem Chaos von Aberglauben, als einem Religionssysteme ähnlich sahe.

Wird es uns gelingen, aus diesem verwirrten Chaos, das überdem so viele Jahrhunderte alt ist, die Meynungen des egyptischen Volks von den hervorbringenden und erhaltenden Ursachen der Welt herauszufinden?

Wir besitzen hierüber ein Werk vom Plutarch, das mit einer Art von feyerlichem Ernste geschrieben ist, der nicht allein von den sorgfältigen Untersuchungen und Bemühungen des Verfassers, sondern auch von der besondern Achtung zeugt, die er für seinen Gegenstand muß getragen haben. Wenn aber ein Mann, wie Plutarch, sich mit einer solchen Gemüthsfassung auf einen Gegenstand einläßt; so kann man versichert seyn, daß, wenn er auch nicht die Sache selbst erschöpft, er doch wenigstens alles

davon beybringt, was man zu seiner Zeit noch gewußt hat. Ehe wir ihn aber anhören, müssen wir nothwendig vorher die Hauptpunkte eines weit einfachern und mithin weit ältern egyptischen Systems berühren. Wir werden auf diese Art nicht allein dem Faden der Zeit, sondern auch zugleich dem natürlichen Gange des menschlichen Geistes folgen.

In dem höchsten egyptischen Alterthume finden sich zwey Namen, **Athyr** und **Kneph**, die ziemlich genau den beyden Grundideen entsprechen, welche wir bereits bey den Chaldäern und Persern gefunden haben.

Das Wort Athyr, Athur, Athor (lauter verschiedene Endungen von einerley Worte) bedeutete ursprünglich **die Nacht, die Finsterniß**; eben diejenige Finsterniß, die im Anfange die ganze Natur umgab, und die in allen Cosmogonien, unter dem Namen des Chaos, des Erebus, der verwirrten Materie, des ungebildeten Raums, nach den verschiedenen Ausdrücken der Zeiten und der Oerter vorkömmt. Aus diesem Begriffe machten die Egyptier eine symbolische Person, und sogar eine Gottheit, eine Mutter aller Wesen, die beynahe mit der himmlischen Venus oder Urania der Griechen, mit ihrer Lucina oder Luna oder Ilythia (εἰλείθυια), oder selbst mit ihrer Juno *) übereinkam, und in ihrem weiten Schoße alle Körper enthielt, die in ihrer Verbindung zusammengenommen die Natur ausmachen. Die Egyptier, sagt das große Etymologicum, gaben der Venus den Namen Athor. Es gab in Egypten

*) Lubionsk. Pantheon I. I.

pten eine Landſchaft (Nomos), die Athrybites hieß, und in derſelben eine Stadt mit Namen Atharbachis, welches Strabo durch Stadt der Venus überſetzt *), wegen des Tempels, der dieſer Göttinn darinn geweiht war. Hiemit läßt ſich eine Nachricht vom Heſychius vergleichen, der von einem egyptiſchen Tempel der finſtern Venus redet.

Eben dieſer Name Athyr ward der myſtiſchen Kuh beygelegt, die nach Gewohnheit des egyptiſchen Gottesdienſtes, das lebendige Sinnbild der Göttinn war **). Dieſes Thier mit ſeinem breiten Bauche, deſſen Milch eine reichliche Nahrung giebt, die immer bereit iſt, und deſſen Hörner ſehr ſchicklich den Neumond vorſtellen, bildete nicht übel dieſe Göttinn, die Mutter und Säugamme aller Weſen ab, die ſich alle Monate unter der Geſtalt von wiederanwachſenden Hörnern am Himmel erneuert.

Endlich war Athyr auch der Name eines egyptiſchen Monats ***), der mit unſerm November übereinkam, wenn die Sonne ſich dem Steinbocke nähert, und die Tage kürzer, die Nächte aber länger macht. Dieſer Monat war dem Feſte der Nacht gewidmet. Man führte einen Ochſen herum, das Sinnbild des Tages oder der Sonne, und bedeckte ihn mit einem ſchwarzen Tuche, dem Sinnbilde der Nacht. Vom 7ten bis zum 10ten weinte man an dieſem Feſte, welches eben den Urſprung hatte, als

*) XVII. 803. Herodot. L. 2. 41.

**) Ἅθυρ καὶ βοῦς. Heſych.

***) Ἅθυρ μήν. Heſych.

das Fest des Adonis bey den Phöniciern und Assyriern *).

Alle diese Benennungen zeigen uns deutlich genug, daß die unter dem Namen der Venus vergötterte, und unter dem Sinnbilde einer Kuh vorgestellte Finsterniß, in Egypten anfänglich als eins der ursprünglichen und allgemeinen Principien, als der Ort, die Materie und die Mutter der Wesen verehrt worden **). Man besang dieselbe in den heiligen Liedern, und wiederholte dreymal ihren Namen: O Nacht! Geheiligte Nacht! Nacht, du Mutter von allem! wie uns Damascius in seinem Buche von den Principiis berichtet ***).

Dieser ersten Gottheit fügten die Egyptier eine zweyte bey, die sie Kneph oder Emeph nannten; ein Wort, das in ihrer Sprache gut, wohlthätig bedeutete; und diesen Gott machten sie zum Principium der Ordnung, zum ewigen und unsterblichen Werkmeister des Weltgebäudes †). Sie bildeten ihn

*) Plutarch in seiner Abhandlung von Isis und Osiris S. 366. Nach dem Makrobius hieß die obere Halbkugel der Erde Venus und die untere Proserpina. Wenn im Winter die Sonne oder Adonis die Tage verkürzte, so weinte Venus wegen des langen Aufenthaltes ihres Gemahls bey der Proserpina. 1. 21.

**) Die Mememphiten beteten Venus an, und unterhielten eine heilige Kuh, ihr zu Ehren. Strab. 17. 552. und 556.

***) Cudworth System Intell. 337.

†) Er hatte seinen Tempel in der Insel Elephantis, wo noch Ueberbleibsel davon befindlich sind.

ihn in menſchlicher Geſtalt, um ſeinen Verſtand dadurch anzuzeigen *); als Mann und Weib zugleich **), um ſeine völlige Unabhängigkeit bey ſeinem Werke auszudrücken. Auf das Haupt ſetzten ſie ihm einen Sperber, zum Zeichen ſeiner lebhaften Wirkſamkeit, und gaben ihm ein Ey in den Mund, ſeine Fruchtbarkeit anzuzeigen. Aus dieſem Eye war Phthas oder das Feuer gekommen, woraus die Griechen ihren Vulkan (Ἥφαιστος) gemacht ***). Dieſes Wort bedeutete und bedeutet noch jetzt bey den Kopten, Einen der macht, der regiert, der ordnet †). An eben dieſen Phtas behauptet man, ſey unter einem andern Namen die berühmte Inſchrift des Tempels von Sais gerichtet geweſen, die mit den Worten endigte: Die von mir hervorgebrachte Frucht iſt die Sonne *). Ihm waren die Pyramiden geweiht, deren ſymboliſche Feuergeſtalt die Strahlen der Sonne vorſtellte: radiorum ſolis argumentum in effigie eſt **). Die Könige von Egypten machten daraus ihre Grabmäler, ſowohl aus Stolz

*) Horapol. 1. 12.

**) Plutarch. de Iſ. et Oſir. 359. D.

***) Euſeb. Praepar. Ev. 3. 11. Cicero redet davon de Nat. Deor. 3. 22. Iamblichius de Hyſt. Aegypt. §. 8. 8.

†) Er ward auf einem Obelisk zu Hierapolis der Vater der Götter genannt.

*) Ammian. Marcell. 17. S. Iablonsk. 1. 3. S. 69. Minerva iſt zuweilen mit dem Vulkan verwechſelt worden, da ſie beyde kunſtverſtändige Gottheiten geweſen. Ebendaſ. 78.

**) Plin. Nat. l. 36. c. 8.

Stolz als aus Religion, damit ihre Körper gleichsam in dem Schooße der Gottheit selbst beygesetzt schienen.

Es ist genug, diese Principia angezigt zu haben, die, wie man sieht, immer auf zwey hinauskommen, wovon Eins die Form annimmt, das Andre sie einrichtet und mittheilt. Dieß waren die Gottheiten der Egyptier, die sie durch den Verstand erkannten. Sie hatten andre, die sie durch die Sinne erkannten, die Sonne, den Mond, die Gestirne, die Elemente, welche sie oft mit den erstern verwechselten, und welche man in der folgenden Erzählung Plutarchs finden wird *).

Rhea hatte ein geheimes Verständniß mit Chronos oder Saturnus gehabt, und die Sonne erhielt Nachricht davon. Sogleich sprach diese gegen jene den Fluch aus: Möchtest du weder im Monat noch im Jahr gebähren! Aber Hermes oder Merkurius, der in eben diese Göttinn äußerst verliebt war, sann auf Mittel, sie von der Wirkung dieses Fluches zu befreyen. Es fiel ihm ein, mit dem Monde Würfel zu spielen; und glücklicher Weise gewann er ihm den siebenzigsten Theil seines Scheines ab **). Hieraus machte er fünf Tage, und da diese zum Jahre nicht anders, als durch Einschaltung hinzugethan wurden, so waren sie in der That

*) S. 355. D.

**) Dieß ist der siebenzigste Theil von jedem Tage, der in einem Monate beynahe zehn Stunden macht, in zwölf Monaten fünf Tage. S. Scalig. de Emend. temp. l. 3.

That weder im Monate noch im Jahre begriffen. Gerade diese fünf Tage nutzte Rhea, um die Kinder, mit welchen sie schwanger gieng, zu gebähren; und seit der Geburt derselben wurden diese Tage, die ἐπαγόμεναι, das heißt, eingeschaltete, hießen, eben so viele Festtage, an welchen die Egyptier die Geburt der Götter feyerten *).

Osiris ward am ersten Tage gebohren. In dem Augenblicke seiner Geburt vernahm man eine Stimme, die ausrief, daß der Herr aller Dinge ans Licht träte. Ein gewisser Pamiles, wie er aus dem Brunnen Jupiters Wasser schöpfen wollte, hörte eine andre Stimme, die ihm auszurufen befahl: Der große wohlthätige König ist gebohren. Arveris ward am zweyten Tage gebohren; Typhon am dritten. Dieser Letzte war noch nicht reif zur Geburt: er zerriß die Seite seiner Mutter, und sprang auf diese gewaltsame Art daraus hervor. Isis kam den vierten Tag ans Licht, und den fünften Nephthys, deren Name auch Ende, Vollkommenheit, Venus, Victoria gewesen.

Osiris und Arveris waren von der Sonne erzeugt; Isis vom Hermes; Typhon und Nephthys vom Saturnus.

Nephthys heyrathete den Typhon. Osiris und Isis liebten sich schon im Schooße ihrer Mutter, und daraus war Arveris entstanden, den die Egyptier Orus und die Griechen Apollo nannten.

Osiris

*) Das egyptische Jahr bestand aus zwölf Monaten; jeder Monat aus dreyßig Tagen: also war ihr Jahr kürzer, als das Sonnenjahr, und die erwähnten fünf Tage wurden durch Einschaltung hinzugethan.

Osiris durchreisete die Welt, und erfüllte sie mit seinen Wohlthaten. Aber Typhon, der gegen ihn eine Verschwörung gestiftet, verschloß ihn in einen Kasten, und warf ihn in eine der Mündungen des Nils, von da er weiter ins Meer schwamm. Isis suchte diesen Kasten lange Zeit. Endlich fand sie ihn in dem Königreiche Byblus, wo sie ihren todten Gemahl beweinte. Aber Typhon machte sich bald darauf von dem Körper des Osiris Meister, und zerstückte ihn in vierzehn Theile, die gleichwohl Isis bis auf ein einziges, welches von den Fischen war verschlungen worden, wieder zusammenfand.

Osiris erschien seinem Sohne Orus, und setzte ihn durch seine Anweisungen in Stand, einen vollkommnen Sieg über den Typhon davonzutragen, welcher nun an seiner Seite zum Gefangenen gemacht, nachher aber von Isis wieder in Freyheit gesetzt wurde. Seine Befreyung erbitterte den Orus so sehr, daß er seiner Mutter die Kennzeichen der königlichen Würde abnahm, die sie auf ihrem Haupte trug. Merkur ersetzte solche durch einen Kopfputz, der wie der Kopf einer Kuh gestaltet war. Typhon fieng mit dem Orus einen Proceß wegen der Rechtmäßigkeit seiner Geburt an; aber Orus ward von den Göttern selbst für einen rechtmäßigen Sohn erklärt; und nach dieser Zeit machte er die Niederlage des Typhon in noch zwey andern Schlachten vollkommen. Dieß sind die Hauptpunkte der egyptischen Fabel nach Plutarchs Erzählung.

Ehe Plutarch diese seltsame Erzählung anfängt, hat er die Vorsichtigkeit, seinen Lesern zu sagen, daß

in

in den egyptischen Ceremonien nichts leere bloße Erdichtung oder grundlose Fabel wäre, sondern daß sich alles darinn auf moralische Grundsätze, auf historische Fakta oder Wahrheiten der Naturlehre bezöge: weil es der Geschmack der Egyptier so mit sich gebracht, die Wahrheit in einen sinnbildlichen Körper zu hüllen. Er setzt hinzu, daß sie aus dieser Ursache an die Eingänge zu ihren Tempeln Sphinxe gestellt *), um den verdeckten Sinn der heiligen Gebräuche und den geheimnißvollen Schleyer, welcher die Wege Gottes in der Natur bedeckt, dadurch anzuzeigen. Endlich sagt er **), daß diejenigen, welche diese Erzählungen buchstäblich verstünden, nach dem Ausdrucke des Aeschylus verdienen würden: daß man ihnen ins Angesicht spiee; weil selige Gottheiten, unsterbliche Naturen keinen so unwürdigen Begegnungen könnten ausgesetzt seyn. Und hieraus macht er den Schluß, daß man nicht bey der äußern Schale der Fabel stehen bleiben, sondern die Wahrheit unter den Hüllen, worinn sie eingewickelt liegt, hervorsuchen müsse.

Bevor er aber seine eigene Erklärung giebt, bringt er verschiedene andere bey, die man hier nicht anders, als mit Vergnügen, sehen kann; um so viel mehr, da nach seinem eigenen Geständnisse keine darunter befindlich ist, die nicht etwas Wahres enthielte.

Erste

*) Man findet deren noch unter den egyptischen Ruinen, die in zwey lange Reihen gestellt, als Zugänge zu Tempeln führen.

**) De Is. et Osir. 358. E.

Erste Erklärung der egyptischen Fabel*):

„Einige haben geglaubt, daß Isis, Osiris, Typhon Könige gewesen, Fürsten, die sich durch ihre großen Tugenden die Ehre der Vergötterung verdient haben. Diese Erklärung ist sehr leicht und natürlich: ja es scheint, daß es anständig sey, Dinge, die auf Götter nicht können angewandt werden, auf diese Art auf Menschen zu deuten. Aber ich fürchte doch sehr, fährt Plutarch fort, daß dieses heilige Gränzen verwirrten, und den Glauben so vieler Jahrhunderte, so vieler Menschen und Nationen umstürzen heiße. Ich fürchte, daß dadurch dem Atheismus und der Verachtung der Religion freye Bahn gemacht und den Betrügereyen des Evhemerus von Messina zu viel Beyfall gegeben werde, der die Götter in große Leute, in Fürsten und Könige verwandelt, und dadurch den Unglauben in die ganze Welt ausgebreitet. — In Assyrien besingt man die großen Thaten der Semiramis, in Egypten des Sesostris seine; die Phrygier verehren das Andenken der edlen Thaten eines ihrer Könige Manis dadurch, daß sie alle schöne und große Handlungen manische heißen; Cyrus hat die Perser und Alexander die Macedonier an das Ende der Welt geführt, und doch hat man diese alle bloß als große Könige betrachtet. Wenn es einige gegeben, die Eitelkeit, Jugend und Unwissenheit so weit verleitet, daß sie sich Tempel und göttliche Ehrenbezeugungen angemaßt, so ist auf diese ihre flüchtige Ehre Schimpf und Schande erfolgt. Man hat

*) 359. E.

hat ſie aus ihren Tempeln, gleich Uebelthätern geriſſen, die ihre Zuflucht an heilige Oerter genommen, und kaum hat man ihnen ihre Grabmäler gelaſſen. — Apelles hatte den Alexander gemalt, wie er einen Blitz in der Hand trug. Lyſippus tadelte dieſe Schmeicheley, und begnügte ſich, dieſen Helden mit einer bloßen Lanze zu bewaffnen, indem er zur Urſache anführte, daß die Zeit die Wahrheit rächte, und falſche Schmeicheleyen zu Schanden machte.

Wie wahrſcheinliche Gründe auch immer Plutarch hier anführen mag, ſo giebt es Gelehrte, die bey der Meynung des Evhemerus bleiben, und hartnäckig glauben, daß die Prieſter die Wahrheit aus Intereſſe ſorgfältig verheelt, damit nicht das Prieſterthum mit den Opfern darüber eingehen möchten.

Aber war es nicht den Prieſtern ein Leichtes, ihr Intereſſe ſelbſt mit dem Syſtem des Evhemerus zu vereinbaren? Konnten ſie nicht ſagen, daß Oſiris und Iſis wahrhaftige Gottheiten wären, daß man aber vor Alters ihre Namen weiſen Königen und tugendhaften Königinnen beygelegt, um dadurch die Tugenden derſelben zu ehren; und daß alſo der Tod dieſer Könige und Königinnen kein Vorurtheil gegen die Gottheit derjenigen Weſen erregen dürfte, von denen ſie nur ihre Namen erhalten? Konnten ſie nicht ſagen, daß dieſe Könige die himmliſchen Gottheiten ſelbſt wären, die ſich in ſterbliche Körper herabgelaſſen und ſolche eine gewiſſe Zeitlang beſeelt hätten, nachher aber in den Himmel zurückgekehrt wären:

ferus in coelum redeas*)? War denn so viel Kunst nöthig, um Völker, die von Natur zum Aberglauben geneigt waren, von der Nothwendigkeit eines Gottesdienstes zu überreden, der immer, von welcher Beschaffenheit er gewesen wäre, den Stand der Priester würde hinlänglich versichert haben? Alle andern Völker hatten ihren Gottesdienst: Thiere, Holz, Steine, rohe oder gehauene, waren dazu aufgenommen worden. Die egyptischen Priester hätten also frey gestehen können, daß die Götter, die man anbetete, Menschen gewesen, ohne ihre Vortheile dadurch einzubüßen. Es habe in der egyptischen Mythologie etwas Historisches, es habe darinn etwas Physisches, etwas Moralisches zum Grunde gelegen; weit entfernt, dieses zu läugnen, glauben wir vielmehr, daß es keines Beweises bedürfe. Aber zugleich glauben wir, daß wenn sich die egyptische Fabel auf die cosmologischen Ideen natürlicher, als auf alle die andern, anwenden läßt, daraus geschlossen werden müsse, daß ursprünglich die Sinnbilder für diese erfunden, und nachher auf andre Gegenstände nur der Analogie wegen angewandt worden. Wir gehen zu den übrigen Erklärungen fort.

Die zweyte Erklärung **).

Plato, Pythagoras, Xenokrates und Chrysippes haben gleich den alten Theologen geglaubt, daß die Erzählungen von Osiris, Isis und Typhon weder die Götter noch die Menschen angiengen, sondern die Dämonen, die mittlere Wesen zwischen Göttern

*) S. Warbart. Diss. 13.
**) 360. D.

Göttern und Menschen wären, und deren einige, wie Osiris und Isis, gut, die andern aber, wie Typhon, böse wären.

Die dritte Erklärung *).

Es giebt eine dritte noch einfachere Erklärung, nämlich diese: daß eben wie bey den Griechen Saturnus die Zeit, Juno die Luft, Vulkan das Feuer ist, so auch bey den Egyptiern Osiris der Nil, der mit der Erde Gemeinschaft hat, und Typhon das Meer sey, in welches der Nil sich stürzt und verliert.

Die vierte Erklärung **).

Eine vierte Erklärung schreibt sich von den gelehrtesten Priestern her, und ist bloß eine Ausdehnung der dritten. Sie verstehen durch Osiris nicht bloß den Nilstrom, sondern überhaupt jede feuchte Kraft oder Principium, weil sie glauben, das Wasser sey das materielle Principium aller Zeugung, eben dasjenige Principium, was Homer den Ocean genannt, und Thales nachher für das allgemeine Principium gehalten; Typhon, im Gegensatze, sey jedes Principium von Trockenheit oder Unfruchtbarkeit, welches dem Principium der Fruchtbarkeit entgegenstehet.

Die fünfte Erklärung ***).

Endlich glauben einige, daß diese ganze fabelhafte Erzählung nichts, als die Sonn- und Mondfinsternisse bedeute.

*) 365. D.
**) 364. A.
***) 368. D.

Die sechste Erklärung *).

Nach allen diesen Erklärungen kömmt Plutarch zu der seinigen, welche die Entwickelung der Ursachen enthält, so wie selbige von den Weisen aller Nationen erkannt worden. „Man muß sich nicht vorstellen, sagt er, als wenn die Principia der Welt unbeseelte Körper wären, wie es Demokritus und Epikurus geglaubt; noch daß eine erste rohe Materie von einer einzigen Vernunft oder Vorsehung, der Gebieterinn der ganzen Welt, sey in Ordnung gebracht und organisirt worden, wie die Stoiker gelehrt haben. Denn es ist nicht möglich, daß ein einziges Wesen, man mag es nun gut oder böse annehmen, die Ursache von allem sey; Gott kann nicht die Ursache von irgend einigem Uebel seyn. Die Harmonie dieser Welt ist eine Verbindung von entgegenstehenden Dingen, so wie die Musik aus hohen und tiefen Tönen entsteht; und es zur Natur eines Bogens gehört, daß seine Senne bald schlaff, bald gespannt sey. Das Gute, sagt der Dichter Euripides, ist nie von dem Bösen getrennt. Oder, wie es Amiot sagt:

L'un est toujours par l'autre tempéré,
Afin que tout au Monde en aille mieux.

Diese Meynung von zwey Principiis, fährt Plutarch weiter fort, ist von dem höchsten Alterthume. Von den Theologen und Gesetzgebern ist sie zu den Dichtern und Philosophen übergegangen. Der erste Urheber derselben ist nicht bekannt; aber die Meynung selbst ist durch den ältesten Glauben des

*) 369. A.

des menschlichen Geschlechts außer Zweifel gesetzt; sie ist bey Griechen und bey Barbaren durch die Geheimnisse und durch Opfer geheiligt worden; und man kann also weder behaupten, daß die Welt einem blinden, regellosen Zufalle überlassen sey, noch daß sie von einem einzigen vernünftigen Wesen beherrscht werde; sondern es müssen mehrere Principia da seyn, die einander entgegengesetzt sind, und aus deren widrigen Natur sich die Mischung des Guten und des Bösen erklären läßt. Denn die Natur bringt hienieden nichts hervor, woran man diese Mischung nicht wahrnähme. Es läßt sich nicht behaupten, daß es nur einen einzigen Austheiler unsrer Schicksale gebe, der sie eben so wie Weine aus zwey verschiedenen Gefäßen schöpfe, um sie uns dann gemischt zu trinken zu geben. Es müssen also zwey widrige Ursachen, zwey streitende Mächte seyn, welche nach ganz entgegenstehenden Richtungen streben, und auf diese Art nicht allein unser Leben, sondern die ganze Welt hienieden regieren, die eben deswegen so vielen Abwechselungen und so mannichfaltigen Unregelmäßigkeiten unterworfen ist. Denn wenn nichts ohne Ursache geschehen, und wenn unmöglich das Gute eine Ursache des Bösen seyn kann, so ist es schlechterdings nothwendig, daß es eine besondere Ursache für das Böse und eine andere für das Gute geben muß *).«

*) In dem ganzen griechischen sowohl als barbarischen Alterthume hat man nicht allein sichtbare, sondern auch intellektuelle Gottheiten angenommen, und

Nach Vorausschickung dieses allgemeinen Grundsatzes beweist nun Plutarch, daß alle Völker und alle Weisen ein solches zwiefaches Principium von jeher angenommen haben *). »Die Perser hatten Oromazes und Arimanes; die Chaldäer hatten die guten und bösen Gestirne; die Griechen in den fabelhaften Zeiten Jupiter und Pluto, Mars und Venus, von welchen die Harmonie entstanden ist **). Heraklit hat gelehrt, daß der Zwist der Vater und Beherrscher der Welt wäre: Empedokles hat das Principium des Guten, Liebe und Freundschaft und oft die süßtönende Harmonie; hingegen das Principium des Bösen den blutigen Kampf und den verderblichen Zank genannt. Die Pythagoräer nennen das gute Principium die Monade, das Begränzte, das Bleibende; und das Böse die Dyade, das Unbegränzte, das Wandelbare. Anaxagoras nennet das Eine, Geist, Verstand; das andere, unbegränzt oder ungestaltet: Aristoteles nennt jenes Form und dieses Materie. Plato drücket sich dunkel aus, und nennet die Ursache des Guten τὸ αὐτὸν, und die Ursache des Bösen τὸ ἕτερον.„ — Mit einem Worte, alle Völker, die ihre Begriffe von den Egyptiern, oder von denen die Egyptier die ihrigen angenommen, haben zwey einander entgegenstehende Grundursachen geglaubt: und schon daraus

und besonders haben dieß die Egyptier gethan. S. Jablonsk. Proleg. p. 44 sqq. und Plut. de Is. et Osir. p. 373 C.

*) Ibid. p. 370. C. D.

**) Hom. Odyss.

daraus allein wird es höchst wahrscheinlich, daß die Egyptier dieselbige Meynung gehabt. Giebt es nun in den egyptischen Fabeln überdieß noch merkliche Spuren von dieser Lehre, so wird die Wahrscheinlichkeit dadurch noch größer. Sind diese Spuren klar und einleuchtend, so verwandelt sich die Wahrscheinlichkeit in Gewißheit. Alsdann kann man nicht allein, sondern man muß die egyptische Fabel durch den Grundsatz von zwey Principien erklären.

Es ist also noch zu untersuchen übrig: ob wirklich diese beyden Principien in der egyptischen Fabel deutlich genug enthalten sind. Plutarch hält sich fest davon überzeugt. Er stellt sich die Welt als ein Ganzes vor, das aus einem Körper und einer Seele besteht; aber aus einem Körper und einer Seele, die gleichfalls wieder aus entgegenstehenden Kräften zusammengesetzt sind. Und eben diese Kräfte, glaubt er, seyn durch die Namen der egyptischen Gottheiten angedeutet worden. »So ist in der Seele der Welt die Vernunft, als die Ursache des Guten, Osiris; und alles, was nun im Körper ordentlich, unwandelbar, gesund ist, in Hinsicht auf die Zeiten, die Verbindungen, den periodischen Umlauf, auf Erden, in der Luft, im Wasser, am Himmel, an den Gestirnen, das alles ist ein Ausfluß des Osiris, oder gleichsam ein Abbild von ihm. Alles hingegen, was in der Seele der Welt leidenschaftlich, aufrührisch, unvernünftig, unordentlich ist, ist Typhon: und mithin ist alles, was sich im Körper der Welt Schwaches, Regelloses, Uebelverbun-

denes befindet, alles, was die Sonnen- oder Mondfinſterniſſe veranlaßt, das Werk des Typhon, das die Merkmale des Böſen und der Zerſtörung an ſich trägt. Auch hat man dem Typhon den Namen Seth gegeben, der ſo viel als **gewaltſam, unterdrückend**, zuweilen auch **Umkehrung** (ἀναστροφὴ) bedeutet. Imgleichen nennt man ihn **Bebon**, welches ſo viel, als **gewaltſames Zurückhalten** ſagt, um damit anzuzeigen, daß ohne den Widerſtand des Typhon alles ſeine gröſßte Vollkommenheit erhalten würde *).«

Aber mit dieſer flüchtigen und allgemeinen Betrachtung über Typhon und Oſiris iſt es noch nicht genug: wir müſſen in einige mehr beſondere Umſtände der Fabel hineingehen, und Acht geben, ob ſich ſolche mit der gegebenen Erklärung vereinigen laſſen.

Es wird, glaube ich, niemanden in die Gedanken kommen, die Schwangerſchaft der Rhea, die fünf Kinder auf einmal trug, wovon zweye vor ihrer eigenen Geburt ſchon wieder Eltern waren, auf irgend einen Umſtand in der wirklichen Geſchichte zu deuten. Man ſieht klärlich, daß dieſe Erzählung keinen andern, als einen mythologiſchen Sinn haben kann, und daß Rhea den urſprünglichen Zuſtand der Dinge bedeuten muß. Die Egyptier kannten zwar keine Rhea, aber ſie kannten eine Gottheit Athyr, der ſie alle Attribute der Rhea beylegten.

Die

*) De Is. et Osir. 371. A.

Die Gemahle der Rhea haben ſymboliſche Charaktere, die mit dem ihrigen übereinſtimmen. Saturn iſt der erſte. Wenn Rhea die elementariſche Maſſe iſt; was kann alsdann Saturn anders, als die fatale Zeit ſeyn, welche die verſchiedenen Weſen erzeugt und zur Geburt treibt, oder die Augenblicke der Loßwickelung und der Verbindung der Grundſtoffe beſtimmt.

Der zweyte Gemahl der Rhea iſt die Sonne oder das Feuer, das allgemeine Principium der Wirkſamkeit, ohne welches die Materie und die Zeit nichts würden hervorgebracht haben. Die Egyptier gaben ihm den Namen Phthas oder Vulkan; Phtha aperuit.

Was würden aber auch die Zeit und das Feuer hervorgebracht haben, wenn nicht Merkur, dieſer kunſtverſtändige Gott, der dritte Gemahl der Rhea geworden, und zu dem Saturn und der Sonne hinzugekommen wäre, um die Leyer der Welt zu erfinden, und die ſüßtönende Harmonie zu erzeugen? Er alſo iſt es, von welchem die ſymmetriſche Geſtalt, die jedes Ding in ſeiner Gattung hat, iſt beſtimmt worden. Fabel für Fabel genommen, muß man geſtehen, daß ſich dieſe egyptiſche eben ſo vernünftig, als irgend eine andere, anfängt.

Der Augenblick, wo die fünf Götter ſollen gebohren werden, iſt da. Oſiris wird zuerſt gebohren. Sein Gewand iſt über und über helle, ohne irgend einigen Schatten oder einige Miſchung von Farben *): ein Bild, das ſehr wohl mit der Idee des

*) Plut. de Il. et Oſir. 382. D.

urſprünglichen Lichtes übereinkömmt. Er hat zur Gemahlinn Iſis, deren charakteriſtiſche Kennzeichen wir ſogleich anzeigen wollen; ſein Sohn iſt Orus, und ſein Feind Typhon, der ihn in einen Kaſten verſchließt. Bezieht man dieſe Erzählung auf die politiſche Geſchichte, ſo kann man, wenn man will, aus dieſem Oſiris einen guten König machen, der bald Beſiegter, bald Sieger iſt; bezieht man ſie auf die Phyſik, ſo iſt Oſiris das Waſſer, der Nil, oder überhaupt alles Flüſſige; auf den Ackerbau bezogen, iſt er das Korn, das unter den Furchen verborgen liegt und wenige Tage nachher wieder hervorkeimt; in der gemeinen Religion kann er etwa der Himmel oder die Sonne ſeyn: aber in der Götterlehre der Prieſter und der Weiſen, da es wirklich Weiſe in Egypten gab; warum ſollte er da nicht das wirkſame Principium der Ordnung und alles Guten bedeuten? Oſiri, heißt in der Sprache der Kopten, Dominus fabricator *).

Iſis iſt des Oſiris Gemahlinn. Ihr Kleid war nicht ſo über und über helle, wie das Kleid ihres Gemahls; vielmehr war es mit allen Farben und Schattierungen überdeckt, die nur in der Natur ſind. Von Oſiris floß das Licht aus **); Iſis fieng es auf, und zeigte alle möglichen Verſchiedenheiten und Modificationen deſſelben, φύσις παναίολος. — Sie hatte alle Namen der Göttinnen, die ſich auf die Mutterſchaft beziehen: πάντων μήτης. Iſi bedeutet im Koptiſchen überdieß, commune receptaculum.

Die

*) S. Freret Defenſe de la Chron. S. 367 u. folg.
**) Ibid. C.

Die Liebe beyder Gottheiten hatte vor ihrer Geburt ſchon angefangen: und Arveris oder Orus der ältere war die Frucht davon geweſen. Auf welchen Umſtand in der Geſchichte könnte man dieſe ſeltſame Erzählung wohl anwenden? Sie erklärt ſich aber von ſelbſt, wenn man feſtſetzt, daß Oſiris das Principium der Macht und der Güte iſt, das in der Natur wirkt; und Iſis das Principium der Vereinigung und der Weisheit, oder wenn man will, das Principium, das die Ordnung und die Formen verlangt, das ihnen nachſtrebt, dem ſie ſich darbieten. Dieſe beyden Principien, die zuſammen in freundſchaftlicher Verbindung ſtehen, erzeugen mit einander den Plan der Welt, welcher Arveris iſt*): dieſer iſt ihr Kind, und iſt zugleich mit ihnen in dem Schooße der Rhea, oder in dem urſprünglichen Zuſtande der Grundurſachen enthalten. Wir haben alſo hier drey metaphyſiſche Begriffe: den Gedanken Gottes, das Beſtreben der Materie, und den Plan der Welt, der aus jenen beyden herauskömmt: Oder wenn man es auf die wirkliche Welt anwenden will, die Wirkung Gottes, die von der Materie angenommene Form, und die Welt, das Reſultat von beyden**).

Typhon

*) Nach dem Timäus von Lokris iſt die ſichtbare Welt ein Kind des höchſten Gottes und ſeiner Idee.

**) Man hat dieſe Idee unter einem rechtwinklichten Triangel vorgeſtellt, deſſen Eigenſchaft es iſt, daß das Quadrat der Hypotenuſe dem Quadrate der beyden Katheten zuſammengenommen gleich ſey. Oſiris ſey der eine Kathet, der Perpendikul; Iſis der andere,

Typhon zerriß in der Geburt die Seite ſeiner Mutter; ein Zug, der ſeinen Muthwillen und ſeine Wildheit zu erkennen giebt. Allegoriſch malte man ihn als ein Ungeheuer mit hundert Köpfen, um anzudeuten, daß er an verſchiedenen Orten wirkte; mit unzähligen Händen, um ſeine Macht und ſeine Thätigkeit zu bezeichnen; ſein Leib war mit Schuppen und mit Federn bedeckt, weil er ſowohl im Waſſer, als in der Luft wirkt; ſeine Arme erſtreckten ſich bis ans Ende der Welt; er ſpie Flammen von ſich; er war Wolf, Krokodil, Meerpferd; kurz, er vereinigte in ſich alle böſen Principia: alles, was ſchädlich iſt, oder einen ſchädlichen und verderblichen Theil an ſich trägt; alles das heißt Typhon.

Endlich erſchien am fünften Tage Nephthys. Dieſes Wort bedeutet Ende, Vollkommenheit, Tod, Sieg, vollendete Schönheit.

Typhon heurathete Nephthys; Oſiris heurathete ſie auch, aber insgeheim. Wenn man dieſe beyden

andere, oder die Baſis; Arveris die Hypotenuſe. Arveris iſt alsdann nichts anders, als die Summe der intellektuellen Produkte von den Gedanken des Oſiris und der Iſis, den Plan der Welt zu entwerfen. Die nämliche Vergleichung wird auf die wirkliche Welt angewandt, die in der egyptiſchen Mythologie Orus iſt: Oſiris ſey die verſtändige Urſache, und Iſis die materielle; ſo entſteht aus ihrer vereinigten Wirkung ein drittes Weſen, welches Orus oder die Welt iſt. Siehe Plut. de Is. et Osir. 374. A.

beyden Züge mit der Etymologie des Wortes zuſammennimmt, ſo geben ſie eine ſinnbildliche Vorſtellung von der ſublunariſchen Welt, wo alles entſteht, zunimmt und untergeht; wo die Elemente eins ums andre überwinden und überwunden werden. Hier iſt Typhon oberſter Herrſcher, und mit ihm Tod und Zerſtörung. Oſiris hat gleichwohl auch einige Macht darinn, aber eine geringere, als Typhon, weil in dieſer Welt mehr Böſes als Gutes zu ſeyn ſcheint: und hieraus muß man die Kämpfe zwiſchen Oſiris und Typhon und des letztern Sieg über den erſtern erklären.

»In der Natur, ſagt Plutarch, iſt Iſis das, was in der Ehe das Weib iſt; ſie iſt es, die die Wirkung des erzeugenden Principiums empfängt: ſie iſt das allgemeine Recipiens, die Göttinn mit tauſend Namen, μυριώνυμος, weil ſie alle Geſtalten und alle verſchiedene Beſtimmungen annimmt *). Die höchſte Vernunft drückt ihr eine unveränderliche Liebe des höchſten Guten ein; ſie begehrt es, ſie ſtrebt darnach ohne Unterlaß; ſie ſtellt ſich ihr dar, um den Eindruck ihrer Ideen anzunehmen. — Denn die Erzeugung der Dinge iſt nichts anders, als die Abbildung des ewigen Weſens in der Materie, und das erzeugte Weſen iſt nichts anders, als der von der Materie aufgenommene Eindruck des immerbleibenden Weſens.«

»Die egyptiſche Fabel, fährt Plutarch fort, ſagt alſo nicht ohne Grund, daß die Seele des Oſiris unſterblich ſey, daß Typhon ſeinen Körper zerſtückt

*) 372. E.

ſtückt und ſeine Glieder zerſtreut habe, daß Iſis umherirre, um ſeine Glieder wieder zuſammen zu ſuchen und wieder an ihre Stelle zu ſetzen. Das Weſen im höchſten Verſtande, das Verſtändige, das Gute iſt unzerſtörbar und unveränderlich; die ſichtbaren und körperlichen Dinge aber, welche die Ideen dieſes erſten Weſens, wie das Wachs den Abdruck einer Figur angenommen, ſind nicht bleibend; denn das Subjekt, das ſie annimmt, iſt unordentlich, und vom Himmel in dieſe untern Gegenden verſtoßen, wo es gegen den Orus kämpft, den Iſis als den ſichtbaren Abdruck der intellektuellen Welt gezeugt hat.»

Mit einem Worte: in der Sprache der heutigen Philoſophie würde Oſiris Gott ſeyn, Typhon die durch ſich ſelbſt belebte Materie, von welcher die vier Elemente mit ihren ſtreitenden Eigenſchaften entſtanden wären, Arveris würde die Idee Gottes ſeyn, da er an die Bildung der Welt dachte; Iſis, die Natur, oder um das Wort zu erklären, das Grundgeſetz der Welt, das für die Bildung, die Vollkommenheit, das Maaß und die Dauer der Dinge, eines jeden in ſeiner Art, feſtgeſetzt worden. Orus würde die ſichtbare Welt, die den Himmel und die Erde begreift, und Nephthys die ſublunariſche Welt ſeyn. Dieſes ſind die Grundbegriffe, worauf ſich die ganze myſtiſche Coſmologie der Egyptier zurückbringen läßt.

Obleich dieſe Erklärung nach dem Platoniſmus ſchmeckt, ſo glaube ich doch nicht, daß dieß ein gültiges Vorurtheil gegen ſie erregen könne; vielleicht

iſt

iſt es nur eine Urſache mehr, ſie anzunehmen. Man iſt einig darinn, daß Plato und ſeine Lehrer ihre Grundſätze von den Egyptiern geborgt haben. Wenn dem ſo iſt, ſo muß die Lehre des Plato, die wir beſitzen, wenigſtens einige Aehnlichkeit mit der egyptiſchen haben; ſie muß uns dienen können, dieſe egyptiſche zu erklären, die wir nur ſehr unvollkommen beſitzen; ſo wie die egyptiſche, wenn man ſie hätte, dienen würde, die Platoniſche zu erklären, wenn man dieſe nicht hätte. In dem Falle, worinn wir uns befinden, müſſen wir aus Griechenland nach Egypten ein Theil von dem zurücktragen, was vordem aus Egypten nach Griechenland war gebracht worden *).

Man wendet ein: Wenn die griechiſchen Philoſophen ihre Lehre wirklich von den Egyptiern angenommen hätten, ſo würden ſie alle einerley gelehrt haben: aber — Dieſe Folge könnte falſch ſeyn, wenn ſie auch alle in Egypten geweſen, und alle zu gleicher Zeit, in denſelbigen Städten, unter denſelbigen Lehrern da geweſen; denn es iſt ja bekannt, daß die Schüler beſtändig in den Meynungen ihrer Lehrer etwas zu verändern pflegen. Noch weit weniger kann dieſe Folge gültig ſeyn, wenn die Zeiten und die Lehrer verſchieden geweſen. Was würde man aber ſagen, wenn wirklich alle griechiſchen Philoſophen, die Atomiſten ausgenommen, eben dieſelbigen Gedanken, als die egyptiſchen Prieſter gehabt hätten? Der Verfolg dieſer Geſchichte wird darüber urtheilen laſſen.

Aber

*) S. Freret Defenſe de la Chronol. S. 363.

Aber waren die Egyptier nicht zu eitel, hatten ſie nicht für die Ausländer zu viel Verachtung, war ihnen nicht zu viel daran gelegen, das Geheimniß ihrer Lehre zu bewahren? Läßt ſich nicht muthmaßen, daß ſie die Griechen nur mit Mährchen, mit Erzählungen abgeſpeiſt, die ſie bloß zur Luſt erſonnen, um doch ihrer Neugier etwas zu thun zu geben, und ſie nicht ganz mit einer abſchlägigen Antwort von ſich abzuweiſen?

Wenn auch die Egyptier ſich gegen alle Ausländer auf dieſe Art betragen hätten, ſo würde doch eine Zeit geweſen ſeyn, wo ſie mit den Griechen eine Ausnahme gemacht; damals nämlich, als Griechenland mit ihnen durch einerley Intereſſe verbunden war, und ihnen gegen die Perſer, ihren gemeinſchaftlichen Feind, Hülfstruppen zuſchickte.

Aber geſetzt auch, daß die Griechen dieſen günſtigen Umſtand nicht für ſich gehabt hätten; ſo würde es doch ſchwer zu begreifen ſeyn, wie ein Mann, als Pythagoras war, der ſich ſo lange in Egypten aufgehalten, und ſelbſt zu den Geheimniſſen der Iſis zugelaſſen worden; wie ein Plato, der ſo viel Anmuth und Beredſamkeit beſaß; wie ein Demokritus, ein Oenopides, ein Eudoxus; wie zwanzig andere, deren Namen in den egyptiſchen Jahrbüchern aufbehalten worden *), die mit Anſehen reiſeten, und die alle ihnen mitgetheilte Kenntniſſe reichlich zu belohnen im Stande waren: wie die alle, in der einzigen Abſicht ſich zu unterrichten, ſo gefahrvolle und beſchwerliche Reiſen ſollten unternommen,

*) S. Diod. Sic. I. p. 86. Ed. Hanov. 1604.

men, und doch nichts als eitle Lügen und alberne Mährchen damit gewonnen haben. Die egyptiſchen Prieſter mögen ſie in Abſicht einiger wunderbaren Begebenheiten in ihrer Geſchichte, und in Abſicht des hohen Alterthums ihrer Nation, wovon ſie vielleicht ſich ſelbſt überredeten, betrogen haben; ſie mögen aus ihrer wahrſagenden Aſtrologie, ihrer Magie, ihren Zaubereyen ein Geheimniß gemacht haben, um dieſen Dingen einen höhern Werth und ein größeres Anſehen in den Augen der Ausländer zu geben; alles dieſes begreift man: aber man begreift auch, daß Männer von der Art, wie wir ſie genannt haben, ſich wenig darum werden bekümmert haben, in das Innere dieſer verächtlichen Thorheiten einzuſchauen; daß ſie gerne der egyptiſchen Eigenliebe dieſe kleinen Geheimniſſe werden gegönnt; ja ſich ſelbſt ſogar werden geſtellt haben, als ob ſie dagegen viel Achtung trügen, um nur deſto leichter über wichtigere Gegenſtände, als über den Urſprung der Welt und ihren erſten Zuſtand, über die mit der Erde vorgegangenen Revolutionen, über die Natur und die Anzahl der Götter, über die Vorſehung und den Einfluß derſelben auf die menſchlichen Dinge, über die Geſetze, die Regierungskunſt u. ſ. w. ihre Meynungen zu vernehmen. Und darf man wohl zweifeln, daß die Egyptier nicht alles, was ſie von dieſen Materien wußten, werden herausgeſagt haben, da ihrer Eigenliebe daran gelegen war, weiſe und gelehrt zu ſcheinen? Ich ſchließe alſo, daß Plutarch, ſo wie andere Philoſophen, die wahren Gedanken der zu ſeiner Zeit lebenden Egyptier hat

wiſſen können, und daß ſeine Erklärung den Grund und den wahren Sinn ihres Syſtems von den erſten Urſachen enthält.

Man ſehe hier in zwey Worten den ganzen Gang der egyptiſchen Ideen. Die beyden Begriffe von Gott und von der Materie, welche mit Kneph und Athyr, oder dem Lichte und der Finſterniß, oder dem Tage und der Nacht einerley ſind, wurden bey ihnen die Sonne und der Mond *). In dem jährlichen Umlaufe der Sonne und in dem monatlichen Umlaufe des Mondes beobachtete man die beyden Stilleſtandspunkte, die mittelſten Kreiſe und die verſchiedenen Abtheilungen der Laufbahn, welche ſich auf die verſchiedenen Geſchäffte der Landwirthſchaft, der Regierung und des Gottesdienſtes bezogen, und dieſe wurden dann durch gewiſſe Merkzeichen angedeutet. Dieſe Merkzeichen beſtanden in allerley, größtentheils menſchlichen Bildern, deren Namen nach und nach, bey dem gemeinen Volke, die Namen ſo vieler beſondern Perſonen wurden. Die Sonne war, nach ihrem verſchiedenen Stande oder Verhältniſſe, Oſiris, Ammon, Orus, Harpokrates, Herkules, Serapis, Mendes, Vulkan u. ſ. w. **). Der Mond ſeiner Seits war Iſis, Bubaſtis, Thermutis, Athyr, Jo, Byto oder Leto, nach den Graden ſeines Zu- oder Abnehmens. Jeder dieſer Namen ward ein

*) Diod. Sic. I. p. 10. Euſeb. Praep. Ev. 3. 4. Sextus Empir. 5. aduerſ. Mathem.

**) Macrob. Saturn. 1. 18. Porphyr. Epiſt. ad Anebon. Procl. in Tim. I. p. 33. S. Iablonsk. L. 2.

ein eigner Begriff, jedem legte man ſeine Attribute bey, ſeine Verhältniſſe als Vater oder Sohn, und ſeine magiſchen Einflüſſe auf die Völker und die einzelnen Menſchen. Die Prieſter halfen zu dem Fanatiſmus, der ihr Anſehen vergrößerte; und aus eben dieſer Urſache widerſetzten ſich auch die Fürſten demſelben nicht. Unter dieſen Bildern, welche gewiſſe Feſte ankündigten, waren auch die Geſtalten von Thieren, die man als Abbildungen oder Symbole der Gottheit anſah. Der Stier ſtellte die Sonne, die Kuh Iſis, der Sperber den Oſiris, die Katze Diana vor. Von den todten Bildern gieng man zu den lebendigen über, und ſo wurden die Thiere ſelbſt zu Gegenſtänden der gottesdienſtlichen Verehrung *). Die Griechen und Römer lachten darüber. Gleichwohl giengen ſie in der Thorheit ihres Gottesdienſtes wenigſtens noch um einen Schritt weiter, indem ſie todtes Holz und Steine anbeteten.

Es kam eine Zeit, etwa hundert Jahre vor dem Alexander, wo die Philoſophie die Egyptier zu neuen Unterſuchungen nöthigte und ſie zu der alten Simplicität ihrer Begriffe zurückbrachte. Den Thieren ward ihre Gottheit genommen, und ſie wurden wieder als bloße Sinnbilder betrachtet. Die myſtiſchen Bilder, wodurch man die Feſte ankündigte, hatten ihren erſten urſprünglichen Sinn verloren,

*) Es iſt auch möglich, daß die Bilder der Thiere den verſchiedenen Nomen oder Völkern von Egypten zur Fahne oder Standarte dienten, wenn ſie entweder bey den Feſten oder im Kriege zuſammenkamen.

und waren nun leere Figuren, ohne Bedeutung und ohne Wichtigkeit. Die verſchiedenen Namen der Sonne und des Mondes waren nun nichts mehr, als Ausdrücke ihrer verſchiedenen Verhältniſſe. Die Urſache dieſer Revolution lag noch in dem Weſentlichen der alten Ideen ſelbſt, worinn der Glaube an die Einheit Gottes herrſchend war. Da das Reich an Ausländer kam, die geneigter wären, das Sonderbare des egyptiſchen Gottesdienſtes zu verlachen, als zu verehren, ſo ward die Decke vollends zerriſſen. Das ganze große Gebäude von Fabeln, Allegorien und Sinnbildern verſchwand, als ein leeres Schattenbild, wie es auch wirklich war; und die Prieſter, durch die Wahrheit ſelbſt und die Einhelligkeit aller gegen ſie vereinigten Stimmen gezwungen, konnten nichts anders thun, als ſelbſt zu der Veränderung beytragen, und den Verbeſſerungen entgegengehen, welche die geſunde Vernunft ihnen vorhielt.

Zweytes Hauptstück.

Ideen der alten Griechen von den ersten Ursachen.

Erster Abschnitt.

Ideen der Griechen zur Zeit der Ankunft der Colonien.

Nun langen wir unter einem neuen Himmel, in einem an erfinderischen und lebhaften Genies fruchtbaren Lande an. An Genies, welche alle ihre Kräfte, zur Untersuchung der Natur und der Wirksamkeit der ersten Ursachen, aufgeboten haben. Natürlicher Weise sollten wir hier neue Entdeckungen vermuthen: aber es geht mit den Gedanken der Menschen, wie mit ihren Leidenschaften. In allen Gegenden der Welt, unter allen Völkern haben Ruhmsucht, Geiz und Rachgier beynahe dieselben Triebfedern und Wirkungen gehabt. Für den, der nicht auf die Jahrzahlen und Namen Acht hat, ist die Geschichte Eines Jahrhundertes die Geschichte aller. Es ist immer die Stärke, welche angreift, und die Schwäche, welche sich vertheidigt; jene durch Gewalt und Ungerechtigkeit, diese durch List und durch die Gesetze. Indessen, so wie man gerne von der Geschichte der Assyrier und Egyptier, zur Geschichte der Griechen und Römer fortgeht, wäre es auch nur, um die Scene durch neue Oerter und

Namen verändert zu ſehen: ſo verhält es ſich auch mit der Philoſophie auf gleiche Weiſe. Die lebhafte Einbildungskraft der Griechen wird in der Entwickelung und Ausbildung der Ideen Verſchiedenheiten hervorbringen, obgleich das Weſentliche derſelben immer das nämliche ſeyn wird. Es kömmt nur darauf an, uns in den rechten Geſichtspunkt zu ſtellen, um dieſes Schauſpiels zu genießen, oder wenigſtens, um darüber urtheilen zu können.

Die Gelehrten ſind darinn einſtimmig, daß Japan, der Sohn des Japhet, der Stammvater der Jonier geweſen. Dieſer Theil von den Kindern des Noah wandte ſich ſogleich nach dem kleinen Aſien zu, als er die Ebnen von Sinear, die den ältern Kindern zufiel, verließ. Nachher giengen ſie immer tiefer zwiſchen den beyden Meeren ins Land hinein, und von da unvermerkt in die Inſeln des Archipelagus und weiter nach Europa über. Man begreift leicht, daß ſie im Anfange, wo ſie gegen ein unfreundliches Clima, gegen die wilden Thiere und mit einem Worte gegen eine ganz rauhe und ungebildete Natur zu kämpfen hatten; daß ſie ſich da nur vorzüglich mit den dringendſten Bedürfniſſen werden beſchäfftiget haben. Indeſſen behielten ſie doch immer noch die alten Religionsideen. »Die Pelaſgier, ſagt Herodot, das heißt, die älteſten Völker von Griechenland, kannten Götter, aber ſie bezeichneten ſie mit »keinem beſondern Namen. Sie wußten nur überhaupt, daß es Weſen gebe, die alle Dinge geordnet hätten, und nun fortführen, ſie zu regieren. »Erſt nach Ankunft der fremden und beſonders der

»egyptiſchen

»egyptiſchen Colonien fiengen ſie an, einen Unter»ſchied zwiſchen Göttern vom erſten und zweyten »Range zu machen, und ihre Geſetze und die Ein»richtung ihrer Geſellſchaft auf ein mehr ausgebilde»tes Religionsſyſtem zu gründen.» Dieſes zeigt an, daß vor der Ankunft der Colonien die Pelaſgier ſo ziemlich die wahren Begriffe von der Gottheit hatten, und ihre nachherigen Irrthümer in dieſem Punkte nur den Ausländern ſchuldig waren.

Inachus, deſſen Name mit dem Namen Enak oder Enakim, einem kananäiſchen Geſchlechte, deſſen die Schrift Erwähnung thut, einerley zu ſeyn ſcheint, war, wie man ſagt, der erſte Ausländer, der an die zweytauſend Jahre vor Chriſti Geburt die wunderbare Geſchichte von den Kriegen eines Jupiters in ſeinem Vaterlande nach Griechenland brachte *). Wie die Menſchen immer eine ſonderbare Leichtigkeit gehabt haben, Begriffe, die einige Aehnlichkeit unter einander haben, zu vermengen, ſo wurde auch dieſe Fabel auf die Götter angewandt, und wurde dadurch der Saame der ganzen Mythologie.

Wenig Jahre darauf brachten Cecrops und nach ihm Erechthäus, aus Egypten, wo ſie herkamen, die Feſte, die Gebräuche und die geheimnißvollen Sinnbilder ihres Vaterlandes nach Attika. Das

*) Es liegt wenig daran, ob die Namen dieſer Stifter der Republiken hiſtoriſch oder allegoriſch ſind; wofern es nur als ausgemacht angenommen wird, daß ungefähr in dieſen Jahrhunderten ſich Ankömmlinge aus dem Oriente in dieſem Theile Europens feſtſetzten.

naus folgte dem Beyspiele des Cecrops, gieng nach der Insel Rhodus, von da nach dem Peloponnes, und gab einem Theile desselben seinen Namen. Cadmus war schon vorher nach Griechenland gekommen, und hatte eine Stadt seines Namens in Böotien erbauet, in welche er die phönicischen Wissenschaften und Sprachen eingeführt hatte.

Die Einwohner Griechenlandes, die noch rauh aber scharfsinnig waren, und schon genug Ideen hatten, um deren mehrere zu begehren, nahmen diese Fremden mit Freuden auf, und hörten ihnen mit derjenigen unwissenden Bewunderung zu, die alles ohne Untersuchung glaubet. Es war ein an sich selbst fruchtbarer, aber ausgedörrter Boden, der bey dem ersten Thaue eine Menge guter und schlechter Kräuter hervorsprossen läßt, die sich durch ihre Menge und Stärke einander ersticken. Die asiatischen, egyptischen und syrischen Götter, Osiris, Isis, Typhon, Astarte, Venus, Adonis, Jupiter, die Titanen, die mit der Reihe ihrer mystischen Voralten nnd Kinder, mit ihren Sinnbildern von Thieren und Pflanzen, ihren Attributen, ihren Geheimnissen und Ceremonien in dieses neue Clima ankamen, machten Köpfe schwindlicht, die feurig und noch leer waren, und bereiteten in denselben diese Aufgährung von Ideen, aus der Wunder oder Ungeheuer entstehen. Jede kleine Stadt, jedes Dorf hatte seinen Erzähler, jeder Erzähler hatte seine ihm eigene Einbildungskraft, deren er sich mit voller Ausgelassenheit bediente, um ohne Maaß und bey jeder Gelegenheit die Schlange mit den Vögeln und

Lämmer

Lämmern mit den Tygern zu paaren. Das Wahre, das Falſche, das Heilige, das Gemeine, das Hiſtoriſche, das Phyſiſche, der Vorfall des heutigen Tages, der Traum der vergangenen Nacht, alles floß in dieſelbe Erzählung zuſammen. Keine Gattung, kein Factum hatte ſeine Gränzen, ſeinen beſtimmten Umriß. Man fürchtete ſich, der Wahrſcheinlichkeit und dem geſunden Verſtande zu nahe zu bleiben. Wenn von Zeit zu Zeit einige Weiſen aufſtanden, ſo war ihr Licht nur ſchwach und furchtſam, und ſie wagten es nicht, den angenommenen Thorheiten öffentlich zu widerſprechen. Ihre Lehrart, die in Allegorien eingehüllt und der Unwiſſenheit dieſer Zeiten ſehr angemeſſen war, vermehrte die Schwärmerey, anſtatt ſie zu vermindern. Prometheus, Orpheus, Linus, Muſäus, Eumolpus, Thomyris, Amphion, Melanippus, die Theologen der fabelhaften Zeiten, die bis auf uns gekommen ſind, haben die Wahrheit gekannt, aber nicht das Herz gehabt, ſie öffentlich zu ſagen.

Ich ſage Theologen; denn mit der Theologie haben die Gelehrten allemal angefangen, bey den Griechen ſowohl, als bey den andern Völkern. Aber die Griechen blieben nicht bey dieſer einzigen Gattung ſtehen; ſie hatten Poeten und Phyſiker, welche man ſorgfältig von den Theologen in der Epoche, bey welcher wir ſtehen, unterſcheiden muß.

Die Theologen handelten von den Urſachen der Dinge, entweder nur, um die ſeit undenklichen Zeiten angenommenen Traditionen der Völker zu erklären, oder um daraus die Pflichten der Frömmigkeit

und der Menschenliebe herzuleiten. Dieß hieß die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge, auf den Glauben des menschlichen Geschlechts gegründet.

Die Dichter, welche wir hier nur in Absicht auf die Fiktion betrachten, waren die Gelehrten, welche die Glaubenssachen mit sinnbildlichen Figuren und allegorischem Schmucke aller Art bekleideten, die moralische und physische und metaphysische Welt belebten, alles in Handlung setzten, und also alles zu handelnden und denkenden Wesen machten. Das Sylbenmaaß und der Gesang, die zu dem Ausdrucke der Worte hinzukamen, gaben ihren Erdichtungen einen neuen Grad von Stärke: und da sie die alte Theologie, nur auf ihre Art ausgeschmückt, sangen, so blieben die Nationen, von dem Ausdrucke verführt, bey den Bildern stehen, und vergaßen die Wahrheit.

Physiker oder Philosophen, die erst lange Zeit nach den Theologen kamen, und die Dichter, die ihre Zeitgenossen waren, suchten nur die mittelbaren Ursachen der natürlichen Erscheinungen auf, und gaben auf die ersten Ursachen der ganzen Natur nicht Acht, oder läugneten sie wohl gar, um den Theologen zu widersprechen. Diese untergeordneten Ursachen waren die Eigenschaften des ersten physischen Grundstoffs, so wie dieser entweder durch die Sinne bemerkt, oder nach der Analogie der sinnlichen Sachen angenommen wurde.

Wir werden uns hier nur mit den Theologen und den Dichtern beschäfftigen, und das, was die Physiker oder die eigentlich sogenannten Philosophen betrifft, bis zur dritten Epoche aufsparen.

Zweyter

Zweyter Abschnitt.

Theologen der fabelhaften Zeiten.

Oder: Linus und Orpheus.

Ob uns gleich von den fabelhaften Zeiten wenig übrig, und dieſes Wenige vielleicht nicht einmal ächt oder doch ſehr dunkel iſt; ſo kann man doch über die Materie, wovon wir handeln, einiges Licht daraus herholen; weil, wenn auch die Schriften, die wir haben, nicht alle von den Verfaſſern ſelbſt ſind, deren Namen ſie tragen, ſie doch von einem groſſen Alterthume ſeyn müſſen, da ſie von ſehr alten Schriftſtellern als wieder ſehr alt ſind angeführt worden. Und geſetzt, ſie wären in neuern Zeiten verfertigt, ſo würden doch die alten oder für alt gehaltenen Materialien, woraus ſie zuſammengeſetzt wären, immer ein groſſes Anſehen haben *).

„Es war eine Zeit, ſagt Linus **), wo alle „Weſen ihren Urſprung nahmen". — Man erkläre

*) Die, welche die Hymnen des Orpheus für untergeſchoben halten, ſchreiben ſie einem gewiſſen Athenienſer Onomakritus zu, der ſechshundert Jahre vor Chriſti Geburt lebte. Dieſer Zeitpunkt iſt nicht von viel geringerem Anſehen, als das Zeitalter des Orpheus ſelbſt.

**) Linus hatte, zufolge einiger alten Schriftſteller, eine Coſmogonie geſchrieben, die mit dieſem Verſe anfieng. Man giebt vor, daß er den Rhythmus und den lyriſchen Vers erfunden, und daß er unter andern den Herkules, den Thamyris und den Orpheus

klare dieſen Text, wie man wolle, ſo zeigt er nothwendig zwey Sachen an, das Entſtehen der Welt, und ein Weſen, das eher iſt, als dieſe Entſtehung, weil aus nichts nichts werden, noch etwas ſeinen Zuſtand verändern kann, ohne daß eine wenigſtens beſtimmende Urſache dazu vorhanden ſey. Linus erkannte alſo eine ſolche Urſache, der die Welt ihren gegenwärtigen Zuſtand zu danken hätte.

In ſo unwiſſenden Jahrhunderten, als wir uns dieſe, vielleicht ohne genugſame Gründe, vorſtellen, war dieß ein großer und wichtiger Begriff, der viele andere vorausſetzen und nach ſich ziehen mußte.

Orpheus, der Schüler oder nach andern der Lehrer des Linus, war, ſagt man, ein Thracier von Geburt, Sohn eines Königes, der Oeagrius hieß. Er lebte vor dem trojaniſchen Kriege, etwa zur Zeit des Joſua oder der Richter. Da er ſich in allem, was man in ſeinem Lande lernen konnte, unterrichtet hatte, gieng er nach Egypten, um ſeine Wiſſenſchaften daſelbſt zu erweitern: eine Unternehmung, welche weder die große Unwiſſenheit, noch die Rauhigkeit der Sitten anzeigt, die wir der Zeit, worinn er lebte, zuzuſchreiben pflegen. Dieſer Philoſoph und Fürſt wurde von den Prieſtern zu Heliopolis und zu Theben, und überhaupt von allen Gelehrten in Egypten, mit vorzüglicher Achtung aufgenommen. Sie theilten ihm alle ihre Wiſſenſchaften in den verſchiedenen Gattungen mit, und ließen ihn ſogar

pheus zu Schülern gehabt. Herkules, ſagt man, brachte ihn in einem Anfalle von Zorn um. Diod. Sic. 3. p. 140.

gar zur Autopſie, das heißt, zur unmittelbaren Anſchauung ihrer Geheimniſſe, hinzu. Mit ſo vielen neuen Ideen bereichert, gieng er in ſein Vaterland zurück, woſelbſt er als ein Gott aufgenommen wurde. Theolog, Philoſoph, Geſetzgeber, Dichter, Tonkünſtler und ſogar ein wenig Zauberer, ohne Zweifel in derjenigen Zauberkunſt, wovon in der heiligen Schrift geredet wird, und die nur die Wiſſenſchaft geheimer Kräfte der Natur oder myſtiſcher Ceremonien iſt, ſetzte er alle Gemüther in Bewunderung und Entzücken. Man redete von ihm nur mit den Ausdrücken der Schwärmerey. Er hatte durch die ſüßen Accente ſeiner Leyer die Löwen und die Tyger gezähmt; die Wälder hatten die Gebürge verlaſſen, und waren hinabgeſtiegen, ihn anzuhören; die Ströme hatten ihren ſchnellen Lauf aufgehalten; die Winde hatten vor ihm geſchwiegen: das heißt, um die dichteriſche Sprache zu verlaſſen, er hatte durch die Stärke ſeiner Beredſamkeit einige noch rohe und wilde Menſchen vermogt, ſich zu Geſellſchaften zu vereinigen *); er hatte ihnen eine Religion, einen Gottesdienſt, Geſetze gegeben, oder diejenigen verbeſſert, die ſie ſchon hatten **).

Die

*) Silueſtres homines, ſacer interpresque Deorum,
Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
Dictus ob hoc lenire Tygres rapidosque leones.
Horat. in Art. poet.

**) Man ſahe auf dem Helikon die Statue des Orpheus mit dem Sinnbilde der Myſterien, wilde Thiere von Marmor und Erz, die ihn umgaben, und ſeine Geſänge anhörten.

Die tiefe Verehrung, welche das Alterthum für seinen Namen hatte, machte, daß man ihm diejenigen Gedichte zuschrieb, in welchen man das Lehrgebäude, welches man für das älteste hielt, zusammengetragen hatte. Man findet in demselben ganz deutlich ein einziges allgemeines Principium, als den Vater aller Wesen, angegeben *). »Alles war im »Jupiter; der ätherische Raum und seine lichtvolle »Höhe, das Meer, die Erde, der Ocean, die Ab»gründe des Tartarus, die Flüsse, alle unsterbliche »Götter und Göttinnen; alles was erzeugt ist oder »werden soll: alles war in dem Schooße des Jupiters.«

Und anderswo **): »Jupiter ist der Erste und »der Letzte; der Anfang, das Mittel und das Ende, »die Grundfeste des Erdballes und des gestirnten »Himmels. Jupiter ist zugleich unsterblicher Ge»mahl und Gattinn:

„Iupiter et mas est, atque idem nympha perennis.„

»Jupiter

*) Diese Stelle ist vom Proklus, in seinem Commentar über den Timäus des Plato, erhalten worden:

Fuerunt intra Iouem cum uniuerso
Aetherea vastitas et coeli praeclara sublimitas
Immensique maris, et telluris inclytae latitudo
Oceanusque ingens depressaque tartara terrae
Luminaque et pontus sine fine et cetera cuncta.
Immortales omnes beati, deique deaeque
Quae fuerunt exorta et quae futura sequuntur
Haec in ventre Iouis rerum compage manebant.

**) Man findet diese Stelle in dem Buche des Aristoteles von der Welt.

»Jupiter ist die Seele von allem; er ist das all»mächtige Feuer, die Quelle der Meere; er ist die »Sonne und der Mond; er ist der König, der Herr »und der Urheber von allem; schließt alles in seinem »geheiligten Schooße in sich, und bringt es aus dem»selben, nach den Absichten, die er sich vorgesetzt hat, »hervor.« — Zu der Zeit also, da man diesen Text machte, glaubte man, daß das hohe Alterthum ein ewiges Wesen, welches der Urheber von allem sey, geglaubt habe; daß es eine Wirkung, was für eine es auch sey, angenommen, durch welche alle Wesen hervorgebracht worden; mit einem Worte, daß man ein lebendigmachendes Principium geglaubt, welches sich durch alles ergieße, alles beseele, alles in Verbindung bringe.

Dieses Principium nun, war es nichts anders, als die Materie selbst in ihrem ursprünglichen Zustande, so wie wir uns das Chaos vorstellen? oder war es ein davon verschiedenes, thätiges und zum Hervorbringen anderer Dinge geschicktes Wesen? War es ein blindes und maschinenartiges, oder ein freyes und nach Wahl handelndes Principium? War die Wirkung desselben bloß auf sich selbst gerichtet, oder erstreckte sie sich auf andere Wesen außer ihm? Enthielt es die Substanzen in sich, ehe es sie hervorbrachte? Enthielt es dieselben reell, so daß sie nur von ihm durch Emanation ausgiengen? Oder enthielt es sie bloß als wirkende Ursache, so daß es ihnen durch eine Wirkung der Allmacht erst das Daseyn gab, welches sie vorher nicht hatten? Dieß ist der Knoten der Frage, über welche

man so viel verschiedene Meynungen annehmen kann, als man will. Die unbestimmten Ideen dieser beyden Texte, und die poetischen Farben, mit welchen diese Ideen überhäuft sind, geben der Imagination der Metaphysiker freyes Spiel, und bequemen sich zu allen Erklärungen.

Nur die einzige Anmerkung wird man machen müssen, daß man sich nicht durch die Aehnlichkeit einiger Ausdrücke mit den Ausdrücken des Spinoza dürfe verführen lassen. Die metaphysischen Systeme dieser Zeiten waren noch keine Systeme; sie waren nur ein zusammengeraffter Haufen von Geschichtüberlieferungen, von dichterischen Bildern, vielleicht von einigen physischen Beobachtungen, die alle einer sehr groben und unvollkommenen Theologie waren angemessen worden, welche mehr Facta, als Wahrheiten, mehr Ueberlieferungen, als philosophische Begriffe enthielt *).

Man rechnet unter die Philosophen der fabelhaften Zeiten den Musäus, einen Schüler des Orpheus, dem man die Hymne an Ceres zuschreibt, welche für die Eykomiden, von denen Pausanias redet **), gemacht war; eben den, welchem Onomakritus gewisse von ihm selbst verfertigte Orakel unterschob, um derentwillen ihn der Tyrann Pisistratus von Athen verjagte. Musäus lehrte, wie uns Diogenes Laertius sagt, daß alles von einem ersten Wesen sey gebildet worden, und alles darein zurückkehre.

*) Man sehe unten zweyte Epoche, zweytes Hauptstück, ersten Abschnitt.

**) Attic. p. 47.

kehre. Sein Sohn war Eumolpus, ein anderer Theologe, deſſen Familie zur Feyer der eleuſiniſchen Geheimniſſe geweiht ward. Thamyris aus Thracien, Amphion von Theben, Melampus aus Argos wurden mit demſelbigen Namen beehrt, weil ſie ſich mit der Natur und der öffentlichen Verehrung der Götter, mit den Opfern, den Verſöhnungen, den Geheimniſſen, kurz, mit allem, was zur Religion der Völker gehörte, beſchäfftigten.

Zu den Theologen der fabelhaften Zeiten kann man noch die Geſetzgeber und die Weiſen ſetzen, die ſich beynahe zu eben der Zeit, als jene, einen ſo großen Ruf erworben haben. Da die Geſetzgeber ſich einzig und allein mit dem Glücke der Menſchen in der bürgerlichen Geſellſchaft beſchäfftigten, ſo ſieht man leicht, daß ſie die Lehre von den Urſachen nur in ſoferne werden gebraucht haben, als ſie ihnen nützen konnte, ihren Geſetzen den nöthigen Grad von Stärke zu geben. Sie ſtützten ſolche eines Theils auf die Vorſehung der Götter, und andern Theils auf das Leben der Seele nach dem Tode. Nicht, als wenn dieſe beyden wichtigen Wahrheiten vor ihrer Zeit dem menſchlichen Geſchlechte wären unbekannt geweſen, ſondern vielmehr, weil ſie bereits bekannt waren. Das offene Auge über den Thoren der egyptiſchen Tempel, die Seelenwanderung, die Gebete der Sterbenden, die Verehrung der abgeſchiedenen Seelen, der Glaube an eine Hölle, und tauſend andere Beweiſe, die ſich überall im Alterthume finden, zeigen uns deutlich genug, daß dieſe beyden Wahrheiten in dem natürlichen Glauben des

menschlichen Geschlechtes deutlich begriffen waren. Allein die Weisen, von denen wir reden, trugen diese Wahrheiten mit noch mehr Stärke und Nachdruck vor. Zaleukus, Triptolemus, Drako, Solon, Lykurg, Minos, Rhadamantus bey den Griechen; und bey den Römern Numa sahen aufs lebhafteste ein, daß die Gesetze, ohne Beystand des Gewissens, den Menschen nur äußerlich zwängen. Es gab daher unter diesen großen Männern keinen, der nicht seine Gesetze vom Jupiter selbst oder von einer andern Gottheit hätte herabkommen lassen, und der nicht die innere Verpflichtung der Religion mit der äußerlichen Kraft der bürgerlichen Gesetze verbunden hätte *).

Andere Weisen trugen durch ihre Sittensprüche und durch ihr großes Beyspiel zu gleichem Endzwecke bey. Pittakus zu Mytilene auf der Insel Lesbos, Bias zu Priene in Jonien, Kleobulus auf der Insel Rhodus, Anacharsis unter den Scythen, und so viele andere, deren Sittensprüche gesammelt und als Orakel angeführt wurden, waren gleichsam eben so viele Fackeln, welche die Nationen und die Jahrhunderte erleuchteten. Warum will man denn in diesen entfernten Zeiten nichts als Unwissenheit, Barbarey und Dummheit in Absicht der Lehre von den Ursachen finden, da man ihnen doch übrigens in allen andern Gattungen weder Einsichten, noch Geschmack, noch Genie absprechen kann?

*) Diod. Sic. I. 48. C.

Dritter Abschnitt.

Eleusinische Geheimnisse.

Die Lehre von einem ersten einigen Grundwesen war den Gelehrten und dem Volke gleich bekannt. Nur mit dem Unterschiede, daß die Gelehrten, die in den Mysterien eingeweiht waren, nur eine einzige Gottheit erkannten; das Volk hingegen, außer dem Glauben an diese höchste Gottheit, noch zugleich eine Menge untergeordneter Götter fürchtete. Diese hatte der Aberglaube oder vielleicht die Staatskunst eingeführt, um sich des Gehorsames der Völker besser zu versichern, und sie durch diese zahlreiche Wache im Zaume zu halten, die jeden Menschen in der Einsamkeit zu umgeben und seine Aufführung zu bemerken schien.

Aus dieser Verschiedenheit in den Glaubenssätzen entstanden zwey Arten von Gottesdienst, der äußere und öffentliche, der für den großen Haufen und den ganzen Körper der Nation war, und der innere und geheime, in welchem richtigere und gesündere Ideen herrschten, zu welchen man aber im Anfange niemanden zuließ, als Leute von großer Geburt oder vorzüglichen Verdiensten: und eben dadurch bekam dieser Gottesdienst den Namen von Mysterien oder Geheimnissen.

Dergleichen Geheimnisse gab es bey allen Nationen, und sie hatten in ihren Einrichtungen so viel Aehnliches, daß man an ihrem gemeinschaftlichen Ursprunge nicht zweifeln darf. Allenthalben beobach-

tete man ohngefähr dasselbe Verfahren, lehrte dieselben Glaubenssätze, dieselben Regeln der Aufführung, und hatte den nämlichen Endzweck. Beynahe der einzige Unterschied lag in den Namen der Gottheiten, die diesen Geheimnissen vorstanden. In Egypten war es Isis und Osiris; in Asien Mithras; in Samothracien die Mutter der Götter Cybele; in Böotien Bacchus; Venus in der Insel Cypern; Jupiter auf Creta; Castor und Pollux zu Amphissa; Vulkan zu Lemnos; Ceres endlich und Proserpina in Attika. Diese letztern Mysterien, die ohngefähr vierzehn Jahrhunderte vor Christi Geburt *) in einem athenienſischen Flecken eingesetzt worden, waren in der ganzen Welt unter dem Namen der eleusinischen Geheimnisse bekannt. Die Geheimnisse anderer Länder fielen bald, wegen der Misbräuche, in welche sie ausarteten, in Verachtung. Da hingegen der eleusinische Tempel, wie Aristides sagt, zum Tempel der ganzen Erde wurde **).

Man theilte darinn, nach dem Cicero, die Grundsätze der Menschenliebe, der Gerechtigkeit und aller Tugenden mit; man lernte daselbst in dem Genusse eines ruhigen und sanften Vergnügens leben, und mit der Hoffnung eines noch bessern Schicksales sterben. Neque solum cum laetitia viuendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi ***).

Man

*) Nach den arundelianischen Marmorn.

**) Orat. XIX. und Cic. Mitto Eleusinam sanctam illam et augustam, vbi initiantur gentes orarum vltimae. de Nat. Deor. I. 42.

***) De Legib. 2.

Man sahe daselbst in allegorischen Bildern den Menschen, von seiner Wiege an, zuerst dem Jammer der Kindheit überlassen, dann durch die Hitze und den Ungestüm der Jugend fortgerissen, wie er, mitten unter Schrecken, Besorgnissen und Unglücksfällen aller Art, zu den Pforten des Todes geht. Nach Zurücklegung dieses für den unwissenden Haufen so schrecklichen Weges genoß der tugendhafte Mann einer unveränderlichen Glückseligkeit in einem reinen Lichte; er irrte in Wiesen voll Blumen umher, wo er die erhabene Erzählung heiliger Sachen hörte, die mit leichten Tänzen und harmonischen Gesängen begleitet war. Dann sahe der Weise, frey und Herr über sich selbst, mit Ruhm bekränzt, in der Gesellschaft der heiligen Seelen die Erde mit allen ihren Reichthümern unter seinen Füßen, als einen Ball von Koth und Finsterniß, in welchem die Unheiligen, die den Tod fürchten, oder an einem bessern Leben nach dem gegenwärtigen zweifeln, auf immer versenkt werden. — Themistius ist es, der uns diese Umstände aufbehalten hat; und der uns selbst sagt, daß diese Geheimnisse nichts anders als Gemälde vom Leben und Tode wären *).

Der Hierophant, eine Art Priester, die diesen geheiligten Gebräuchen vorstanden, eröffnete die mystische Scene mit Worten, welche Eingebung und Begeisterung verriethen: »Diesen Oertern nahe sich »kein Unheiliger, und nur die Eingeweihten müssen »die erhabenen Wahrheiten hören! O du Sohn »der glänzenden Selene, Musäus, leihe meinen Ac»centen ein aufmerksames Ohr! — Nicht müssen

*) Stobaeus Serm. 119. p. 104.

»eitle Vorurtheile und die Begierden deines Herzens »dich von dem glückseligen Leben abkehren! Oeffne »deine Seele dem Lichte, und betrachte, indem du »die gerade Straße wandelst, den König der Welt! »Er ist Einer; Er ist aus sich selbst gebohren; von »ihm sind alle Wesen; er ist in ihnen, um sie; er »hält die Augen über alle Sterblichen geöffnet, und »kein sterbliches Auge sieht ihn *).«

Der Urheber dieser Formel sey auch, wer er wolle, so kann man doch aus dem schon angeführten Grunde an ihrem hohen Alterthume nicht zweifeln, besonders da man weis, wie hartnäckig bey dem Gottesdienste jede Nation ihre alten Gewohnheiten und Formeln beybehält. Pausanias erzählt uns, daß man die Hymnen des Homers verwarf, ob sie gleich schöner und geistreicher, als die alten waren; bloß weil dieser Rost des Alterthums selbst etwas Ehrwürdiges hatte, und weil die Kinder das lieber wiederholten, was ihre Väter bereits gesungen hatten **).

Die Rede des Hierophanten ist von den Philosophen und Dichtern der folgenden Zeiten gebraucht und entwickelt worden. Aus ihr kam der allgemeine Jupiter des Orpheus; Pythagoras nahm daraus seine göttliche Monade, die er zum Urheber der Welt machte; Virgil dieses innere Grundwesen, diese Seele, welche er durch alle Theile der Welt verbreitet.

*) Clemens Alexandr. p. 36.

**) Die Lykomiden, Söhne des Lykus, sangen in den Messenischen Geheimnissen die Hymnen, die von Olen, einem noch ältern Dichter, als Orpheus, verfertigt waren. Pausan. 9. 27. Wenn man zu Messene die Verse des Olens hatte, so konnte man sehr wohl zu Eleusis die Verse des Orpheus haben.

tet. Horaz scheint nach ihr die Anrufung in der erhabenen Ode, die sein drittes Buch anfängt, nachgeahmt zu haben, wo er erstlich dem unheiligen Pöbel zu weichen befiehlt, dann den Jupiter malt, wie er über die Könige herrscht, der Welt durch die Niederlage der Riesen Ordnung und Gestalt giebt, und allen Dingen durch den Ausdruck seines Gedankens Bewegung mittheilt. Endlich sind, nach der Meynung einiger Gelehrten, aus diesem allegorischen Gesichte der Glückseligkeit eines andern Lebens, die Höllenfahrten, die bey den alten Dichtern und Schriftstellern so bekannt sind, genommen worden; die Höllenfahrt des Herkules, des Theseus, des Pirithous, des Orpheus, des Ulysses, des Aeneas. Eben daher das Gesicht des Erus in der Republik des Plato, der Traum des Scipio, der goldene Esel des Apulejus. Die Mysterien waren eine Abbildung des Todes, und des glückseligen Zustandes in einem andern Leben, durch welchen die Tugenden des gegenwärtigen ihre Belohnung erhalten.

Besonders wurde die Einheit eines ersten Grundwesens so deutlich und so stark darinn geprediget, daß dieser Lehrsatz nothwendig allen gesitteten Leuten in Europa, Asien und Afrika bekannt seyn mußte, wo allenthalben, wie schon gesagt worden, der Gegenstand der Geheimnisse derselbe und nur der Name verschieden war. Ich setze hinzu, daß diese Lehre sogar dem gemeinen Manne bekannt war: Weil aber diese Behauptung fremd scheinen kann, so erlaube man mir, sie durch einige Beweise zu unterstützen. Diese Episode, wenn es anders eine ist, wird uns nicht weit von der Hauptsache abführen.

Vierter Abschnitt.

Die Einheit eines höchsten Gottes, von allen gesitteten Völkern erkannt.

Es ist hier weder von Weisen noch Philosophen, sondern von dem Volke, im Gegensatze der Weisen, die Rede. Doch verstehe ich die gesitteten Völker, die als solche Künste, Gesetze und Sitten hatten, und daher im Stande waren, zuweilen ihre Vernunft zu brauchen, und bis auf einen gewissen Grad über die Absicht ihrer eigenen Existenz und über ihren Zustand, als Menschen, nachzudenken. Mit einem Worte: Die Chaldäer, welche zwey Götter anzuerkennen schienen; die Perser, welche drey; die Egyptier, welche fünf oder sechs große und eine Menge untergeordneter Götter zählten; die Griechen und Römer, welche deren zu tausenden hatten, scheinen mir, ungeachtet aller dieser Irrthümer und Thorheiten, einen höchsten Gott und nur einen Einzigen erkannt zu haben. Das ist der Inhalt dieses Abschnittes.

Man könnte über diese Aufgabe leicht mehrere Bände schreiben, die man mit gelehrten und philosophischen Untersuchungen anfüllen könnte. Für uns wird es genug seyn, die Hauptbeweise bloß anzuzeigen, ohne sie zu entwickeln.

Diese Beweise werden von zweyerley Art seyn; Beweise aus der heiligen Geschichte, wegen der Verbindungen, die das Volk Gottes mit den Heiden nothwendig gehabt hat; Beweise aus der weltlichen

Geschichte,

Geschichte, entweder durch ausdrückliche Zeugnisse, oder durch Vermuthungen, die man darauf gründen kann.

Um uns nicht in dem weiten Umfange so vieler Jahrhunderte zu verirren, wollen wir drey Epochen unterscheiden; die erste, von der Sündfluth bis zum Uebergange über das rothe Meer; die zweyte, von dem Ausgange aus Egypten bis zum Alexander; die dritte, vom Alexander bis auf die Einführung des Christenthums.

Als das menschliche Geschlecht aus der Arche gieng, und sich in den Ebnen von Sinear verbreitete, herrschte in allen Köpfen nur Eine und dieselbe Idee; alle führten nur Eine Sprache der Furcht und der Dankbarkeit gegen den, der das Laster bestraft und die Unschuld errettet hatte. Das fordert keinen Beweis.

Noah lebte, zufolge der Schrift, noch lange Zeit nach der Sündfluth, und sahe mit seinen Augen einen beträchtlichen Theil seiner Nachkommenschaft. Sein Sohn Sem überlebte ihn um hundert und funfzig Jahre, und half, so wie sein Vater, durch seine Gegenwart und durch sein Beyspiel, den ursprünglichen Glauben bey seinen Nachkommen aufrecht erhalten.

Es ist wahrscheinlich, daß Cham und Japhet, jeder in dem Theile der Welt, wohin er sich begeben hatte, eben so lange als Sem lebten; daß sie die lebendigen Lehrer der Ueberlieferung, und die Muster waren, nach welchen, wenigstens die Vernünftigern, ihre Gedanken und ihre Sitten einrichteten. Da

sie vollkommene Freyheit hatten, sich in Ländern, die noch niemanden gehörten, nach ihrem Gefallen auszubreiten, so waren sie nicht so in der Gefahr, auszuarten und in die Wildheit zurückzufallen, als wenn sie sich hätten zerstreuen oder vor der Gewaltthätigkeit in Höhlen verkriechen müssen, wo sie alles würden vergessen haben, um sich nur mit der Sorge für ihren Unterhalt und mit ihrer Vertheidigung gegen die wilden Thiere zu beschäfftigen. Welche Unglücksfälle hätten wohl während dieser ersten Jahrhunderte des Friedens, in ganzen Familien, eine den Menschen nothwendige und natürliche Idee plötzlich und auf immer auslöschen können; eine Idee, die durch das Selbstgefühl erkannt, durch die Erziehung entwickelt wurde, und die sich alle Augenblicke durch das Zeugniß der Sinne und des Herzens bestätigte? Welcher Patriarch konnte wohl mit seinen Kindern reden, ohne ihnen die ältesten Begebenheiten und den Ursprung ihres Geschlechtes zu erzählen, ohne ihnen die Denkmäler, die Gräber, die gesalbten Steine, die Altäre, die Brunnen des Eides und des Zeugnisses zu erklären? Selbst die bloße Furcht, aus welcher einige Atheisten den Glauben an die Götter hergeleitet, wäre hinreichend gewesen, um diesen alten Schatz zu bewahren, und das Vergessen unmöglich zu machen.

Abraham wurde, nach der Schrift, vierhundert und sieben und zwanzig Jahre nach der Sündfluth gebohren, als Sem noch lebte. Gott rufte ihn nach dem Lande Kanaan. Wir wollen ihm auf seiner Reise folgen, um zu sehen, ob wir auf diesem Wege

nicht

nicht einige Spuren der Wahrheit, von der wir reden, antreffen sollten?

Abraham kömmt, nach seinem Ausgange aus Chaldäa, zuerst nach Haran, und dann nach Kanaan. Diese ziemlich lange Reise, die ein Fremder, mit Heerden, einer Art Reichthümer, die am schwersten wegzubringen ist, unternimmt, ohne von irgend einem Feinde angegriffen zu werden, zeigt entweder, daß das Land noch nicht sehr bewohnt war, weil man ihm die Viehweyden, die von seinem zahlreichen Viehe mußten abgegraset werden, erlaubte, oder daß die Einwohner nichts weniger als wild oder grausam waren; daß sie Menschlichkeit und Gerechtigkeit kennen mußten. Ich gebe dieß für nichts anders, als für eine Muthmaßung aus.

Der Patriarch kömmt nach Egypten. Pharao nimmt ihm die Sara; bald darauf aber hört und erkennt dieser König die Stimme Gottes; er macht dem Fremdlinge Vorwürfe, ihn zu einem Verbrechen verleitet zu haben, welches ihm und seinem Volke den Zorn des Himmels hätte zuziehen können. Pharao erkannte also Gott und seine Gerechtigkeit, die den Ehebruch straft.

Abimelech, König von Gerara und dem Lande der Philister, erkannte diese Gerechtigkeit eben sowohl, als der König von Egypten. Herr, sagt er zu Gott, in Umständen, welche die nämlichen als beym Pharao waren, wirst du die Unwissenheit eines unschuldigen Volkes mit dem Tode bestrafen? Und zu Abraham sagt er: Was für ein Uebel haben wir dir gethan, daß du mich und mein Königreich

zu

zu einem so großen Fehler verleiten wolltest? Vierzig Jahre darauf machte eben dieser König oder ein anderer desselben Namens dem Isaak gleiche Vorwürfe. War dieß wohl die Sprache von Menschen, die keinen Gott glaubten? oder die von diesem Gotte einen andern Begriff hatten, als die Patriarchen, über die sie sich beklagten? Nach dem vom Abraham über die fünf Könige des Orientes erfochtenen Siege segnete ihn der Hohepriester der Jebusäer, die Salem bewohnten, indem er **den höchsten Gott anrief, der Himmel und Erde erschaffen hat.** Abraham hatte selbst eine so große Hochachtung gegen diesen Fürsten, daß er ihm den Zehenten der ganzen Beute gab *).

Abimelech, König von Gerara, macht mit dem Abraham und dann mit dem Isaak ein Bündniß, weil er sieht, daß der Herr mit ihm ist. Der Schluß aus diesen Begebenheiten ist desto sicherer, weil alle diese Könige Kinder des von Noah verfluchten Sohnes waren. Mizraim bevölkerte Egypten, und Kanaan Palästina. Sollten nun wohl Pharao, Abimelech und Melchisedek die einzigen unterrichteten Fürsten oder Priester gewesen seyn, in einer so großen Anzahl von Städten, die jede ihren König und ihren Priester hatten? Sollten alle die andern einen Glauben nicht erkannt, oder ihren Völkern verborgen haben, der das Ansehen und die Sicherheit der Könige ausmacht?

Vom Loth stammten zwey Völker her, die Moabiter und die Ammoniter. Madian war ein Sohn

*) Ep. an die Ebr. Cap. 7, 4.

Sohn Abrahams und der Kethura; Jsmael bevölkerte einen Theil von Arabien; Esau oder Edom erfüllte die Gebürge von Seir, und breitete sich bis zum rothen Meere aus. Diese fünf Völker konnten die Wahrheit in so nahen und so reinen Quellen schöpfen, daß sie sie unmöglich sobald und auf immer aus dem Gesichte verlieren, und von der Kenntniß des wahren Gottes zu dem ausschließenden Dienste eines Molochs von Erz, oder einer Astaroth von Thon übergehen konnten. Die Weisheit der Alten, die man in diesen heroischen Zeiten so sehr ehrte, konnte unmöglich diesen einzigen, den wesentlichsten Punkt unter allen, gänzlich vernachläßigen.

Jethro, zur Zeit des Moses, der bey den Midianitern Priester des Höchsten war; Hiob, der in dem Lande Ur, an den Gränzen von Arabien lebte; Eliphas und seine Nachbarn, die den Hiob in seinem Unglücke besuchten, redeten von Gott eben so, wie die Patriarchen. Jakob gieng aus dem Lande Kanaan nach Mesopotamien, um sich dort eine Frau aus seinem Stamme zu holen. Lea und Rahel, Töchter des Labans, der kleine goldne und silberne Götter bey sich verwahrte, (ein Umstand, der sehr zu bemerken ist), gaben ihren Kindern Namen, die eben so viele Zeugnisse ihres Glaubens an einen Gott und ihrer Dankbarkeit gegen ihn waren. Laban selbst erkannte, daß der Herr ihn um Jakobs willen gesegnet hätte; und wenn er mit ihm auf dem Berge Galeat ein Bündniß schließt, so schwört er bey dem Gott Abrahams, Nachors und Tharas, ihres gemeinschaftlichen Vaters. Der besondere Dienst also

irgend

irgend eines Götzen hinderte nicht den Glauben an einen Einzigen Gott, den oberſten Herrn der Welt *).

Wir werden den Kindern Sems nicht jenſeits des Euphrats folgen, obgleich die der orientaliſchen Sprachen Kundige in den älteſten Büchern der Chineſer den Lehrſatz, wovon wir reden, klar und deutlich ausgedrückt finden. Wir wollen uns wieder Egypten nähern, und den Kindern Jakobs folgen, welche ſich dahin begeben.

Joſeph iſt es, der ſie dazu veranlaßt. So oft dieſer Patriarch mit dem Pharao redet, ſo ſagt er nicht: Der Gott meiner Väter, ſondern: Gott, ohne Beziehung und ohne Einſchränkung. Pharao hört ſeine Rede, und wenn dieſer König ihm antwortet, ſo ſagt er nicht: Euer Gott, ſondern: Der Geiſt Gottes, Gott hat dir eingegeben, was du redeſt **). Der König Egyptens redete alſo von Gott, ſo wie Joſeph, das egyptiſche Volk redete ſo, wie ſein König. Es wird im zweyten Buche Moſis geſagt, daß die egyptiſchen Wehmütter Gott fürchteten, und ihm mehr als dem Könige gehorchten. Die Zauberer ſelbſt, die gegen den Moſes ſtritten, geſtanden ſich, da ſie ihre Blendwerke vernichtet

*) Es wird in dem Buche Joſua C. 24. v. 20. geſagt, daß nicht nur Thara und Nachor, ſondern auch ſogar Abraham fremden Göttern dienten. Hyde ſchließt daraus, daß Abraham von Geburt ein Heyde geweſen: Es folgt aber nur, daß in ſeiner Familie gewiſſen Haus- oder Nationalgöttern ein beſonderer Dienſt geleiſtet worden.

**) 1. Buch Moſis 38, 39.

vernichtet ſahen, durch denjenigen überwunden, den ſie Gott im vorzüglichen Verſtande nannten. **Das iſt Gottes Finger**; ein Ausdruck, der eben ſo einfältig, als erhaben iſt, den jedermann verſtand, und der dem Pharao bewegte auszurufen: **Der Herr iſt gerecht; ich und mein Volk, wir ſind gottlos geweſen.**

Als die Iſraeliter Kundſchafter in das Land Kanaan ſchickten, ſagte ihnen Rahab, welche ſie bey ſich in Jericho aufnahm, daß ſie wohl wüßte, ihr Gott wäre der Gott Himmels und der Erde *). Und wer wußte denn wohl dieſe Wahrheit nicht, wenn ein ſolches Weib ſie wußte?

Adonibeſech, König von Beſek, erkennt in ſeiner Strafe die Gerechtigkeit Gottes: **Gott iſt es, der mir es vergilt** **).

Vielleicht wird man ſagen, daß dieſe Redensarten zweydeutig ſind, und daß der Name Gott in verſchiedenem Sinne gebraucht werden kann. Aber iſt denn hier von Metaphyſikern die Rede, die ihre Ideen zergliedern, und ſie oft dadurch entſtellen? Ueberdieß wird dieſer Name gröſtentheils durch einen Zuſatz erklärt. Es heißt: Gott, der oberſte Herrſcher, der Gott Himmels und der Erde, der höchſte Gott, der gerechte Gott, der die Gedanken ſieht, der nach Verdienſt belohnt und beſtraft.

Wir ſind dem Abraham und ſeinen Nachkommen nach Paläſtina, Egypten, Arabien und Meſopotamien gefolgt: nun wollen wir einigen der Colonien

*) Joſ. 2.
**) Richt. 1;

nien nachgehen, die aus dem Oriente nach Europa kamen.

Das moſaiſche Geſetz wurde im Jahre der Welt 2513, 1491. Jahre vor Chriſti Geburt, einige hundert Jahre vor der Wanderung des Inachus und des Cecrops nach Griechenland, und mehrere Jahre vor der Wanderung des Cadmus nach Böotien gegeben. Folglich könnten wir die Stiftung dieſer Colonien in die Epoche ſetzen, die ſich mit dem Durchgange durchs rothe Meer endigt; aber um die Beweiſe, die von verſchiedener Art ſind, beſſer von einander abzuſondern, wollen wir den Cecrops an die Spitze der zweyten Epoche ſtellen; und dieß um ſo mehr, weil in ſo entfernten Zeiten ein oder zwey Jahrhunderte nur wenig Unterſchied machen.

Wenn wir von dieſem höchſten Alterthume ausgehen, ſo finden wir Feſte, gottesdienſtliche und bürgerliche Gebräuche, Prieſter, Geſetzgeber, Philoſophen, Dichter, die ſich alle vereinigen, uns dieſelbe Wahrheit zu beweiſen.

Setzt man die moſaiſche Geſchichte bey Seite, und philoſophirt man bloß über den erſten Zuſtand des Menſchen, oder folgt man den Ideen der weltlichen Schriftſteller: ſo ermangelt man nicht, ſich einen urſprünglichen Stand von thieriſcher Dummheit und Wildheit vorzuſtellen, aus welchem die Menſchen durch eine langſame Erfahrung und durch glückliche Zufälle ſich nach und nach herausgearbeitet haben. Aber dieſer Stand der Wildheit iſt eine bloße Träumerey, die der Natur zuwider, oder wenigſtens ohne hiſtoriſche Beweiſe iſt. Wer ſieht zum

Beyſpiel

Beyſpiel nicht, daß alle Gedanken des Diodorus von Sicilien *) über den Urſprung des menſchlichen Geſchlechts ein bloßer erträumter Roman des Diodors ſelbſt, oder bloße unbeſtimmte Möglichkeiten ohne Beweis ſind? Was iſt ſeine Bildung des Menſchen anders, als die Idee des Leucippus, des Epikurs oder des Strato, oder irgend eines andern Phyſikers aus dieſer Claſſe, der geglaubt hat, das Ey könne eher ſeyn, als der Vogel, der es legt, und die Wärme der Sonne habe aus dem Schlamme und der Fäulniß, auf einmal oder ſtufenweiſe, einen erwachſenen Mann und neben ihm ein Weib hervorbringen können? Man hat, ſagt Empedokles, zuerſt Köpfe ohne Hals, Füße ohne Beine geſehen, welche bloß vegetirten **). Die erſten Keime der Thiere, ſagt Lukrez, waren in der Erde angewurzelt und wuchſen wie Pflanzen. Andere Philoſophen haben Häute erdacht, die auf dem faulenden Waſſer der Moräſte entſtanden, und in denen der Menſch, der Elephant, das Pferd gebildet worden. Aber warum bilden ſich jezt keine mehr? Die Natur hat ſich erſchöpft, antwortet man: eine Antwort, die dieſer Philoſophie werth iſt! So wundervoll auch die Erzählung des Moſes über dieſen Punkt iſt, ſo muß doch jeder Unpartheyiſche zugeſtehen, daß es keine vernünftigere Erklärung des Urſprunges der Dinge giebt, als die wir von ihm haben, und daß alle

*) Diod. Sic. I. 7. 8.

**) Ariſtot. de Coelo. 3. 2. Siehe auch den Cenſorinus de die natali.

alle andere Erklärungen, in Vergleichung mit dieser, nur Ungereimtheiten sind.

Wenn man aber die Erzählung des Moses in der Geschichte des menschlichen Geschlechts zum Grunde legt, so ist augenscheinlich, daß die Wahrheit vor dem Irrthume, die Kenntniß vor der Unwissenheit, die Gesetze und die Sitten vor der Barbarey vorhergegangen sind; daß es vom Anfange her einen Gottesdienst gegeben hat; daß dieser Gottesdienst rein und allenthalben derselbe gewesen ist, bis die Nationen sich von einander durch das Eigenthum gewisser Länder abgesondert hatten, und dieses Recht des Eigenthums und diese Trennung zuletzt auch bis auf ihre Götter ausdehnten.

Die Spuren dieses ersten Zustandes finden sich in allen Jahrbüchern der Geschichte wieder. Man nennt Könige, welche zu Argos, zu Sicyon und an andern Orten achtzehnhundert Jahre vor Christi Geburt, das heißt zwey oder dreyhundert Jahre vor der Zerstreuung der Kinder Noah herrschten. Einer der Könige opferte dem Jupiter Phyxius, auf dem Parnaß, weil er ihn in der Ueberschwemmung erhalten hatte *). Die Pelasger beteten Gottheiten an, deren Namen sie nicht kannten. In Attika wurde eine Streitigkeit unter zwey Menschen entschieden, die man nachher vergötterte **). Mit einem

*) Die arundelianischen Marmor. Iehovah, Iaoh, Iov, Iaho pater, Iupiter sind augenscheinlich, wie es auch die Geschichte beweist, nur Ein Wort: der Gott, den Moses Iao nennet. Diod. Sic. I. S. 43. C. Hanov. 1604.

**) S. unten.

einem Worte, allenthalben findet man Altäre, Opfer, Könige, Richterstühle; lauter Dinge, welche sich mit dem Stande der Wildheit nicht vereinigen lassen. Dieser Stand konnte in Europa nicht Statt finden; es mag nun dasselbe entweder von den Kindern Japhets bevölkert worden seyn, die durch Kleinasien in diesen Welttheil eindrungen, oder von den Colonien aus dem Oriente, die auf den Seeküsten anlandeten. In beyden Fällen konnten die neuen Ankömmlinge, da sie von gesitteten Völkern herkamen, welche Gesetze, Sitten, einen Gottesdienst hatten, unmöglich dieses alles in dem Augenblicke vergessen, da sie ihr Vaterland verließen; gerade da sie aller dieser Kenntnisse am meisten bedürftig waren. Cadmus, Cecrops, Danaus, Agenor, alle andern Häupter der Colonien; sollten wohl diese alle in dem Lande, welches sie verließen, wo die bürgerliche Gesellschaft mit allen ihren Anordnungen völlig eingerichtet war, sollten sie alle diese Begriffe zurückgelassen, und nur die Unwissenheit und das Brodt für den heutigen Tag mitgenommen haben?

Ich glaube, im Gegentheile sagen zu dürfen, daß diese Helden und Stifter der Staaten, welche ausgiengen, um sich in wenig oder gar nicht bewohnten Gegenden festzusetzen, erst so viel nützliche Ideen, als sie nur bey sich finden konnten, auffammelten; daß sie nicht bloß das Meer, die Schifffahrt und die Küsten, wo sie anlanden wollten, kannten, sondern auch von dem, was zum Glücke und zur Sicherheit der Nationen gehört, Begriffe hatten; daß sie alles Vortreffliche aus der Gesellschaft, welche sie ver-

lieſſen, auswählten, um es in derjenigen anzuwenden, die ſie ſtiften wollten. Tauſend Jahre, ehe es Römer gab, ſah man ſchon auf dem Mittelländiſchen und ſogar auf dem Weltmeere alle Tage Schiffe, welche von den Stammvölkern zu den Colonien hin und wieder giengen. Der Handel war frey; die Weiſen reiſeten, um die Menſchen, die Geſetze und die Religion zu ſtudiren: und wie laſſen ſich denn dieſe bekannten, von jedermann zugeſtandenen und durch tauſend Denkmäler bewieſenen Fakta mit einer völligen Unwiſſenheit und einer ungeſitteten Dummheit zuſammenreimen? — Aber wir wollen in der Ordnung weiter gehen, die wir uns vorgeſchrieben haben.

Orpheus brachte die eleuſiniſchen Geheimniſſe, vor dem Durchgange durchs rothe Meer, aus Egypten nach Griechenland. Vielleicht durfte er ſie auch nicht einmal aus Egypten holen, da ſchon ganz Griechenland mit egyptiſchen Colonien angefüllt war.

Wenn man den Orpheus, den Muſäus, den Linus, den Eumolpus und einige andere nennet, die wir durch vierzig Jahrhunderte hindurch höchſtens nur noch wie Schatten erblicken; ſo ſtellen wir ſie uns in einer Art von Finſterniß vor, in der ſie nur herumtappen konnten, und nicht mehr um ſich herumſahen, als wir in einer ſo großen Entfernung ſehen können. Sind dieſe Menſchen denn wirklich vorhanden geweſen? und ſind ihre Namen denn wirkliche Namen von Gelehrten, oder bloße Namen der Wiſſenſchaft? Was liegt uns daran, wofern nur Thatſachen und Begebenheiten darunter verborgen liegen? Und die liegen darunter verborgen.

Nach

Nach dem Zeugniſſe der arondelianiſchen Marmor hat man in Griechenland, in den entfernteſten Zeiten, als die Iſraeliten noch in Egypten waren, geheiligte Gebräuche angeordnet, worinn die Wahrheit, wovon wir hier reden, mit den ſtärkſten und deutlichſten Ausdrücken geprediget wurde. Man hat dieſelben in dem vorhergehenden Artikel geſehen. Ich kann alſo daraus ſchließen, daß bey den Griechen wenigſtens alle Eingeweihten die Kenntniß von Einem Gotte, dem Urheber aller Dinge, hatten.

Waren aber dieſes die einzigen Geheimniſſe ihrer Art in der Welt? Nein! Es gab deren noch an unzähligen andern Oertern; es gab alſo auch an unzähligen andern Oertern Leute, welche ein einziges Grundweſen, als Urheber der Welt, erkannten.

Wer wurde denn in den Myſterien eingeweiht? Alle Könige, alle Fürſten, alle Prieſter, alle Weiſen, alle berühmten Leute, ohne noch diejenigen zu rechnen, welche durch Gunſt, Beſtechung, oder Cabale dabey zugelaſſen wurden. Es gab alſo in verſchiedenen Theilen der Welt eine große Menge aufgeklärter Köpfe. Wie viele Funken von dieſem Lichte mußten nicht alle Augenblicke ins Publikum ausgehen! Wie viele Züge, Anſpielungen, die die Gemüther derer, welche durch das Gewiſſen, durch die Vernunft, durch die Betrachtung der Natur, durch die Begriffe von Tugend, von Belohnung, durch die ruhige Erwartung der Zukunft aufmerkſam gemacht waren, eben ſo lebhaft rührten, als die deutlichſten Beweiſe! Alle Welt ſagte ſich ins Ohr, daß nur Ein Gott wäre: und gleichwohl lief alle Welt

den Göttern nach. Wir wollen ſogleich über dieſen Widerſpruch eine Erklärung geben.

Die Alten ſind zu aller Zeit gewohnt geweſen, ihre großen Männer zu vergöttern, oder ihnen einen gewiſſen Dienſt zu weihen. Wie hätten aber die Völker auf dieſen Gedanken gerathen können, wenn ſie nicht vorher ſchon den Begriff von einem himmliſchen Aufenthalte, von einem Reiche der Glückſeligkeit gehabt hätten, in welchem ein Gott die Weisheit, den Muth, die Treue, die Frömmigkeit belohnte? Denn dieſe Tugenden, ſagten die Alten, können allein dem Menſchen den Weg zum Himmel bahnen. Viuus homini datur aſcenſus in coelum *). Wohin glaubten wohl die Römer, daß Romulus verſetzt worden ſey, als Proculus ihnen ſein Geſicht erzählte? Es war eine Lüge; aber wie viel Wahrheit wurde nicht bey derſelben vorausgeſetzt? Die Römer brachten hundert und ſiebenzig Jahre zu, ohne von ihren Göttern ein Bild zu machen **). Wenn ſie Tempel hatten, ſo waren es die Tugenden, denen dieſelben geweiht waren; um anzuzeigen, ſagt Cicero, daß diejenigen, welche dieſe Tugenden im Herzen hätten, die Tempel der Götter ſelbſt wären. Vt illi, qui haberent virtutes illas, Deos ipſos in animo

*) Die Arkadier, ein einfältiges aber frommes und gegen die Götter ehrerbiethiges Volk, glaubten die Beſtrafung der Böſen und die Belohnung der Tugendhaften in einem andern Leben. Sie hatten den Ariſtäus, den Britameris, Herkules, Amphiaraus, Caſtor, Pollux unter die Götter geſetzt. Pauſanias 8. 21.

**) S. Auguſt. de Civ. Dei 4. 31.

animo collocatos putent*). Varro versichert, daß diejenigen, welche nach der Zeit Bildnisse der Götter eingeführt haben, diesen Irrthum erst neu hervorgebracht, nicht von ihren Vätern erhalten hätten. Errorem non tradiderunt, sed addiderunt**). Es gab also Begriffe von der Gottheit bey den Römern, ehe man Bildnisse der Götter hatte. Nun aber kannte man, aller Wahrscheinlichkeit nach, so lange nicht vielerley Götter, als man noch keine Bildnisse derselben hatte.

Die älteste aller Regierungsformen ist die monarchische, und die andern sind nur entstanden, um die Mißbräuche dieser zu verbessern. Diese Einrichtung ist so einfach, daß der Begriff derselben sich zuerst dem Gemüthe darbieten mußte. Ein Vater in einer Familie, ein Haupt in einer Gemeine! Ist es wohl wahrscheinlich, daß die Nationen eine andere Regierungsform in den Himmel werden gesetzt haben, als die, welche sie für die beste für sich selbst hielten? oder daß, wenn sie die gleiche Herrschaft mehrerer für vorzüglicher hielten, sie die Herrschaft eines einzigen für sich werden gewählt haben? Nahmen sie also mehrere Götter an, so waren diese immer der Herrschaft eines einzigen untergeordnet. Nahmen sie nur Einen an, so waren die Uebrigen nur seine Diener. So brachte also in Asien, Egypten, dem ganzen Oriente und Occidente ihre Regierungsform selbst die Völker dazu, nur Einen Gott zu erkennen***).

*) De Legib. 2. 11.

**) Aug. de Civ. Dei 4. 31.

***) Inquirendum putas, vtrum vnius imperio, an arbitrio

Die Natur der Geſetze führte ſie auf dieſelbe Wahrheit. Worauf haben Zoroaſter, Confucius, Zaleukus, Minos, Numa, Solon den größten Theil ihres Anſehens gegründet? Desjenigen Anſehens nämlich, das auf die Gemüther wirkt, und die Meynungen und den Willen anderer ſich unterwürfig macht? Worauf anders, als auf die allgemein angenommene Meynung, daß irgendwo ein höchſter Geſetzgeber vorhanden ſey, welcher Regeln vorſchreibe, über die Beobachtung derſelben wache, und es in ſeiner Gewalt habe, die Uebertreter derſelben zu einer oder der andern Zeit zu beſtrafen? Dieſe Geſetzgeber waren zu einſichtsvoll, als daß ſie nicht die Gemüther der Menſchen in dieſem Glauben hätten beſtätigen ſollen, der allein den Menſchen, vermittelſt ſeiner eigenen Gedanken, feſſeln und im Zaume halten kann. Auch iſt in der That keiner von ihnen, der nicht irgend einen Gott für ſich hätte reden laſſen, der nicht ſeinem Volke zu verſtehen gegeben hätte, daß ſeine Geſetze von oben herabkämen, und der endlich nicht den Eid, als das letzte und ſtärkſte Band des Willens, angeſehen hätte. Nun giebt es aber keinen Eid, wenn es keinen Gott giebt, der ein Zeuge, Richter und Rächer der menſchlichen Handlungen ſeyn kann. Audi, ſancte Iupiter!

Wer war denn dieſer Jupiter nach der Meynung der Völker? Die Dichter, welche zu allen Zeiten die Ausleger

bitrio plurimorum coeleſte regnum gubernetur? quod ipſum non eſt multi laboris aperire, cogitanti imperia terrena, quibus exempla vtique de Coelo. Min. Fel. in Octav. C. 18.

Ausleger des Volks gewesen sind, werden ihn uns kenntlich machen. Ich will nur den Homer und Hesiodus anführen. Diese beyden Dichter waren die Lehrer der Jugend in einem großen Theile von Italien, in dem ganzen eigentlich sogenannten Griechenlande, in klein Asien, in allen Inseln des mittelländischen Meeres. Man sang ihre Verse an den Festen; man machte aus ihnen den Text der Unterweisung über die Sitten und die Aufführung. Was war denn also nach dem Allen die Lehre dieser Dichter?

Hesiodus, von welchem wir nachher weitläuftiger reden werden, singt das Chaos und die Entstehung der Welt. Sobald die Welt gebildet ist, so nimmt Jupiter die Regierung derselben über sich, und steht der Ausführung der Rathschlüsse des Schicksals vor. Die Gerechtigkeit, die Parzen, die Jahreszeiten, die Stunden, alle Tugenden, alle Mächte stehen zu seinem Gebote. Er ist es, der alles sieht, alles hört; der erhöht und erniedrigt; der, wie es ihm gefällt, geehrt oder verachtet macht.

Nach dem Homer ist der höchste Wille des Jupiters der letzte Grund aller Dinge; von ihm stammen die weisen Gesetze her; er ist es, der den Königen ihre Macht, ihren Scepter giebt, der das Haupt der Städte zerbricht: Er ist der große, der herrliche Gott, der allein den Blitz schleudert, der Vater der Götter und Menschen; kurz, er ist es, der den ersten Ring der heiligen Kette hält, an welcher die ganze Welt hängt: »Tretet zusammen, ihr Götter »und Göttinnen; strengt eure äußersten Kräfte an. »Ihr sollt den höchsten in seinen Gedanken unerforschlichen

»forſchlichen Gott nicht zur Erde herabzwingen. »Wenn ich will, ſo heb ich euch alle, ſammt Meer »und Erde empor, und hänge euch an dem Gipfel »des Himmels auf. So groß iſt meine unum»ſchränkte Macht, die mich über Götter und Men»ſchen erhebt.« — Von ſolchen Zügen iſt der ganze Homer voll. Wäre die Einheit eines höchſten Gottes eine gleichgültige oder ſchwer zu erkennende Wahrheit, die ein Reſultat oder eine ſubtile Folge von einer langen Reihe zuſammenhängender Schlüſſe wäre, ſo würden dieſe Züge, wenn ſie auch noch ſo oft und auf hundert verſchiedene Arten wären wiederholt worden, vielleicht nicht hinreichend geweſen ſeyn, ihr Eingang zu verſchaffen. Allein es iſt eine von denjenigen Wahrheiten, die zur Glückſeligkeit des Menſchen weſentlich gehören, die mit uns gebohren werden, die durch alle unſere Sinne in uns eindringen, die ſo, wie das Licht, von ſelbſt in das Auge fallen, ohne daß man es darauf richten durfte. Woher hatten denn beyde Dichter dieſe Ideen genommen? Wären dieſelben den Völkern, für die ſie ſchrieben, unbekannt geweſen; wie hätten ſie alsdann ihren Beyfall erhalten können? Eben das kann man vom Sophokles, vom Euripides, vom Pindar, von allen den andern ſagen, die als Dichter eine bloß populäre Beredſamkeit beſaßen, und mithin in ihren Schriften nichts anders als der Wiederhall der öffentlich angenommenen Meynungen ihrer Zeit ſeyn und nur das in ihren Gemälden ſchildern konnten, wovon die Originale ſchon bekannt waren. Ex noto fictum.

Wir werden unten auch die Meynungen der Philosophen von der Natur der Ursachen hören. Sie lassen sich in zwey Classen theilen; in solche, die die Nothwendigkeit einer allgemeinen verständigen Ursache bestreiten, und in solche, die sie durch Beweise aller Arten festzusetzen suchen. Leucippus, Demokritus, Epikurus, Strato griffen sie durch ihre Systeme an; Thales, Anaxagoras, Timäus, Plato, Zeno behaupteten sie durch die ihrigen. Jene wollten das Volk in Absicht derselben aus dem Irrthume reißen; diese wollten es in seinen Begriffen befestigen. Sowohl der Angriff als die Vertheidigung setzen nothwendig das Faktum voraus, mit dessen Beweise wir hier zu thun haben.

Es verkündigten also die Ueberlieferung des menschlichen Geschlechts, die Mysterien, die Religionsgebräuche, die Regierungsform, die Dichter, die Philosophen, die innere Empfindung, die Furcht vor der Zukunft; kurz, Himmel und Erde verkündigten alle dieselbe Wahrheit. Wenn auch das ganze menschliche Geschlecht wäre in Schlaf versunken gewesen, so hätte eine dieser Stimmen hingereicht, es wieder daraus zu erwecken. Aber es war es in Absicht dieser Materie niemals gewesen; die natürliche Unruhe des Menschen in Absicht der Zukunft machte, daß die ganze Erde von nichts als von den Göttern sprach, sich mit nichts anderem beschäfftigte, daß alle Köpfe darüber arbeiteten: und doch sollte nicht ein einziger von den so berühmten Weisen und Helden die lächerlichen Erzählungen des gemeinen Glaubens

auf ihren wahren Gehalt zurückgebracht und das menſchliche Geſchlecht darüber belehrt haben *)?

Ich kann mich hier nicht entbrechen, die Worte einiger orientaliſchen Könige herzuſetzen, die uns in der Schrift ſind aufbehalten worden. Als Salomo den Thron beſtieg, ſo dankte der König von Tyrus dem Gott Himmels und der Erden, daß er dem David einen Nachfolger gegeben, der ſeiner würdig wäre **). Cyrus erkennt in ſeinem Befehle ***), daß er dem Gott des Himmels alle ſeine Siege zu danken habe. Darius will, daß die Juden für ihn dem Gott des Himmels opfern und zu ihm beten ſollen †). Artaxerxes ſagt beym Eſra beynahe das Nämliche. Ahasverus erkennt eben dieſen Gott in dem Befehle, den er an die hundert und ſieben und zwanzig Provinzen ſeines Reiches, von Indien bis nach Ethiopien, richtete ††). Welchen Sinn hätten dieſe Befehle gehabt, wenn die Nationen nicht gewußt hätten, daß es einen höchſten und allgemeinen Gott gebe?

Dieß, glaube ich, iſt genug zu beweiſen, daß bis auf die Zeit Alexanders, die Wahrheit, wovon wir reden, unter den Nationen kein Geheimniß geweſen.

*) Ne hoc quidem crediderunt, Iouem manu mittere fulmina, ſed eundem cuſtodem rectoremque vniuerſi, animum ac ſpiritum, mundani huius operis dominum et artificem, cui nomen omne conuenit. Seneca Quaeſt. nat. lib. 2. c. 45.

**) 1. Buch der Könige 5, v. 21.

***) Eſra 1, 2.

†) Eſra 1, 6.

††) Eſther 10, 16.

wesen. Wir wollen nun noch ein Wort von der letzten Epoche sagen, die 330. Jahre vor Christi Geburt anfängt.

Wenn in den finstersten Jahrhunderten des Heidenthums die öffentliche Idee von einem höchsten Gott sich erhalten hat; so muß sie sich da noch weit mehr verbreitet haben, als die Philosophie, nachdem sie den Zirkel aller möglichen Irrthümer über die Gottheit durchwandert, auf den Punkt, wovon sie ausgegangen war, zurückkam, und die Stärke ihrer Vernunftschlüsse zu dem Gewichte der alten Ueberlieferungen hinzuthat.

Ungefähr sechs Jahrhunderte vor Christi Geburt hatten die Philosophen den Faden dieser Ueberlieferung verlassen, um bloß ihren eigenen Gedanken zu folgen. Da sie sich endlich von derselben so weit entfernt hatten, daß sie den Zufall zur ersten Ursache annahmen, so entsprang das Licht selbst aus dem Widerspruche dieser Ungereimtheiten. Wem war es möglich, sich zu überreden, daß der Zufall, der nichts als ein leeres Wort ist, Ursache von allem seyn sollte? Wer konnte glauben, daß, da er in sich selbst ein Wesen fand, welches ihn regierte, die Welt kein ähnliches haben sollte?

Alexandrien, welches von dem Eroberer der Welt zwischen dreyen Welttheilen an dem Ufer eines Meeres, das dieselben verbindet, erbaut worden war, wurde der Sammelplatz aller Gelehrten der Welt. Die Philosophie der Griechen wurde hier mit der Weisheit des Orients und der mittäglichen Länder in eine Art von Gleichgewicht gebracht. Die Untersuchung

ſuchung über das erſte Grundweſen war bald geendiget. Als Chriſtus auf die Welt kam, ließ ſchon das Volk ſeine Götter ungeſtraft verſpotten; es glaubte nur noch daran aus Gewohnheit, ſo wie die Fürſten aus Politik und die Prieſter aus Gewinnſucht. Man leſe den Cicero, den Makrobius, alle alten und neuern Platoniker, alle Peripatetiker, alle Dichter dieſer Zeit; alle ſetzen ohne Ausnahme die Einheit einer erſten geiſtigen Urſache feſt. Es giebt keine einzige Eigenſchaft Gottes, welche nicht von ihnen eben ſo deutlich und ſtark ausgedrückt würde, als es nachher von unſeren Gottesgelehrten geſchehen iſt. Alle Kirchenſcribenten, welche Stellen aus ihnen anführen, beweiſen es. Stobäus in ſeinen Eklogis Phyſicis hat eine Menge Stellen aus ihnen geſammelt*). Wir werden alſo nicht mehr einzelne Beweiſe anführen, die uns überflüßig ſcheinen, ſondern den allgemeinen Schluß machen, daß die heidniſchen geſitteten Völker, ſo wie wir, die Idee eines einzigen höchſten Weſens, eines Herrn der Welt, gehabt haben.

Was war denn alſo eigentlich das Unrecht und das Verbrechen der Abgötter? Die Antwort iſt leicht. Es war dieß, daß ſie Gott gekannt, und ihn doch nicht verehrt haben; es beſtund darinn, daß ſie dieſen höchſten Gott eben deswegen, weil ſie ihn als einen Gott der ganzen Welt anſahen, bey einzelnen Vorfällen und in der Ausübung als den Gott von keinem einzigen Menſchen insbeſondere betrachteten.

Wir

*) Der Herr von Burigny hat in ſeiner Theologie payenne dieſe Wahrheit bis zu einer Demonſtation getrieben.

Wir haben gesagt, daß die Idee eines im Himmel herrschenden obersten Gottes sie auf die Idee ihrer Regierungsform gebracht habe. Umgekehrt nun, wendeten sie das, was in ihren Monarchien geschah, auf die Regierungsform des Himmels an. Wenn die Könige, in ihren Palläſten verschlossen und vor den Augen des Volks unsichtbar, sich in die einzelnen Geschäffte der Regierung nicht einließen, so schien es ihnen um desto nothwendiger anzunehmen, daß der höchste Gott die Regierung der Welten und besonders dieser sublunarischen Welt, die so vielen Unordnungen und Veränderungen ausgesetzt war, seinen Ministern überließ. War also irgend eine Art von Tribut zu bezahlen, so war es genug, ihn an die Untergötter zu entrichten, die ihn dann weiter in den Schatz des großen Königes befördern würden. Man bediente sich in guter Meynung dieser Vergleichungen, und glaubte dadurch die höchste Gottheit zu ehren, indem man sie in der That in den äußersten Himmel verbannte. Alle andere Sphären wurden von Untergottheiten auf ihren Bahnen fortgeführt, und die Erde, dem Zwiste der Elemente überlassen, hatte keine andere Zuflucht, als bey den Genien, bey den Schutzgeistern, und bey den guten oder bösen Dämonen, von welchen sie, als von den einzigen Ursachen, die Entscheidung ihrer Begebenheiten erwarten mußte. Wenn also noch überdieß irgend eine gewaltsame Furcht die Kopfe schwächte, eine Seuche die Städte verheerte, oder sich ein wüthender Feind mit Feuer und Flammen näherte; so war kein Volk, welches nicht ausrief: Wir wollen

len Götter haben, die vor uns hergehen. Denn wie war es möglich, ohne Götter zu ſtreiten? Aber dieſe Götter müſſen auch nur uns zugehören. Wie können wir auf Götter bauen, die eben ſo wohl die Götter unſerer Feinde ſind? Die vielleicht ſagen können: Ob es Trojaner oder Rutuler ſey! was liegt mir daran? Sie ſollten in dem entſcheidenden Augenblicke ihre Hülfe erſt von dem äußerſten Himmel erwarten? Der Gott der Welt ſollte ſeinen himmliſchen Thron verlaſſen, um ſich mit verdrüßlichen Geſchäfften zu bemengen, mit welchen oft ein ſterblicher König ſich nicht beladen mag! Endlich war der ganze Orient der Meynung, daß man den höchſten Gott nicht ſehen könne, ohne zu ſterben. Man glaubte alſo, daß es ſicherer wäre, wenn jeder ſeine eigenen Götter anbetete; Götter, welche nur für Einen Menſchen, für Eine Stadt zu ſorgen, und ſie zu erhalten und zu beſchützen hätten, welche die Schickſale dieſer Länder mit ihnen ſelbſt theilten, und wie in den Schlachten des Homers, für dieſelben mit andern Göttern kämpften. In dieſem Sinne ſagte man, der Gott von Gaza, von Memphis, die große Diana von Epheſus; das waren Götter des und des Bodens, dieſer Städte, dieſes Königreiches, Dii populares *). Selbſt Privatperſonen

*) Daher kam es, daß die erſte Handlung des Jeroboams, nachdem er König von Iſrael geworden war, darinn beſtand: daß er ſich andere Götter machte, als den Gott von Jeruſalem. Fragilis et laboriosa mortalitas Deum in partes ita digeſſit, infirmitatis ſuae memor, vt portionibus coleret quisque, quo maxime indigeret. Plin. 2. 5.

vatpersonen wollten solche Götter haben, um ihren Heerd und ihre Familie zu beschützen.

Aber alle diese Götter waren nur Schutzgötter; eine Art von Talismanen, von Fetischen*) oder von Sinnbildern, denen man wegen ihrer Verknüpfung mit irgend einem Dämon oder Genius eine geheime und magische Kraft zuschrieb, Glück oder Unglück, einem Freunde oder einem Feinde zu bringen. Sie konnten auch nichts anders seyn; denn daß ein gesitte-

tes

*) Der Präsident von Brosse, Ehrenmitglied der Akademie der Innschriften und schönen Wissenschaften, hat mit vieler Gelehrsamkeit den Dienst der Fetischen aus einander gesetzt. Dieser Name kömmt von dem portugiesischen Worte: Fetisso, welches eine Fee, etwas Zauberhaftes, Göttliches, Wahrsagendes bedeutet. Eben den Ursprung hat das latemische Fatum, von Fari. H. v. B. hat sehr wohl bewiesen, daß die meisten barbarische und selbst gesittete Nationen solche Gegenstände der Verehrung gehabt haben. So waren es die Betylen (eine Art Steine) in Syrien, die großen Bäume bey den Pelasgern, gestreifte Schlangen, vierfüßige Thiere, Berge, baumwollene Puppen bey andern Völkern. Herr von Brosse schließt daraus, daß die Völker, welche diesen Dienst hatten, die wahre Gottheit nicht gekannt haben. Dieser Schluß folgt aber nicht aus den Vordersätzen. Das Volk Israel betete das goldene Kalb an; aber es hatte deswegen den Gott Abrahams nicht vergessen. Der Dienst eines besondern Gottes schließt den Dienst der übrigen nicht aus; besonders wenn sich Aberglauben mit hineinmischt; denn dieser setzt nur immer neue Gegenstände des Gottesdienstes hinzu, ohne die alten deswegen aufzugeben.

tes Volk hätte Böcke, Hunde, Katzen, Käfer, kleine Kieselsteine von einer gewissen Form, goldene oder silberne Pagoden, für den höchsten Gott selbst, den König und Herrn der Welt halten sollen, das ist wirklich unmöglich. Eine solche Ungereimtheit kann in den Kopf keines einzigen Menschen, denkenden oder nicht denkenden, kommen. Mit einem Worte: Diese Götter waren nichts weiter, als was noch heutiges Tages in der römischen Kirche die Schutzheiligen sind, die von gewissen Provinzen, Städten und Flecken verehrt werden; als was die Reliquien, die Bilder der Personen sind, deren Namen durch die Frömmigkeit der Nachkommen ist geheiligt worden. Nur mit diesem Unterschiede: daß heutiges Tages auch der gemeinste Mann die Verehrung des Dieners von der Verehrung, die er dem Herrn schuldig ist, unterscheidet, und daß hingegen die Heyden die Rechte des Herrn gänzlich vergaßen, um an seine Stelle einen erdichteten Nebenbuhler zu setzen, dessen Dienst oft mehr ein Verbrechen als ein Irrthum war.

Die Weisen sahen ohne Zweifel die Ungereimtheit ein; aber weit entfernt, sich ihr zu widersetzen, fürchteten sie vielmehr die Revolution, welche die Wahrheit veranlassen konnte. Nur einem einzigen Manne war es in Rom erlaubt, die in dem Grabmale des Numa gefundenen Bücher durchzugehen; man hielt es für wichtig, die Kenntniß davon dem Volke, dem Senate, den Priestern selbst zu entziehen. Welche Unordnung, welche Verwüstung, dachte man, könnte nicht diese ungeheure Masse von Meynungen

nungen und eingewurzelten Vorurtheilen verursachen, wenn sie einmal in Bewegung gesetzt oder aus ihrer Stelle verrückt würde? Besonders bey der Wuth, mit welcher der Aberglaube sich vertheidigt, wenn er in seinen alten Rechten gestört wird. Vielleicht fand es auch die Staatskunst selbst vortheilhafter, mit dieser Menge von Geniis das Volk zu umgeben, die ihm immer nahe und gegenwärtig, Zeugen und Rächer seiner Handlungen seyn konnten, als ihm mit einem einzigen höchsten Wesen zu drohen, das zu weit entfernt schien, um seinen Zorn auf dasselbe zu erstrecken, oder zu erhaben, um sich auf seine Kleinigkeiten einzulassen.

Aber noch einmal; wie konnte diese Erkenntniß mit so vielen Irrthümern und Ungereimtheiten bestehen, die man bey der Abgötterey antrifft?

Zuerst antworte ich, daß die Menschen, und zuweilen auch selbst die weisesten, nicht allemal mit sich selbst übereinstimmend sind. Ich will hier nur die Römer zum Beyspiele nehmen. Diese wiederholten alle Augenblicke: Gütigster Jupiter, erhabenster Jupiter: optimus propter beneficia, maximus propter vim. Sie ruften in ihren Gebeten den Gott an, der durch seine ewigen Rathschlüsse Götter und Menschen nach seinem Wohlgefallen regiert, und mit seinem Blitze die Erde erschreckt *). Sie wußten, daß dieser Gott Erde und Meer und alle Himmel mit seiner Wirkung erfüllte; daß er mit seinem Winke die Welt bewegte **).

*) Virgil. Aen. I. 233.

**) Horat. Od. L. 3. 1 et 4.

Allmächtiger Jupiter, ruft Varro aus, Vater und Mutter der Götter, der Könige, aller Wesen, der du der Götter Gott und Einer in allen bist! *) Gleichwohl gaben die Römer allen Träumereyen des Aberglaubens Gehör; und keine Hirngeburt war so albern, kein Weibermährchen so elend, daß es nicht im Augenblicke der Gefahr sein Gewicht und auf die wichtigsten Entschließungen im Staate seinen Einfluß gehabt hätte.

Zweytens antworte ich: Da der Begriff, von dem wir reden, von gewissen Seiten eben so dunkel, als von andern helle ist, so geschah es leicht, daß man ihn zwar annahm, aber ohne völlige Ausschließung des Gegentheils. Die Heyden hatten dreyerley Art von Theologie, eine bürgerliche, eine natürliche und eine fabelhafte **). Die erste ward in den Tempeln von den Priestern gelehrt; die zweyte in den Schulen von den Weltweisen; und die dritte wandten die Dichter auf der Schaubühne an. Mit der ersten waren die Opfer, die Wahrsagungen, alle gottesdienstlichen Uebungen verbunden, worauf, wie man glaubte, die Wohlfahrt der Nation beruhte. Die zweyte beschäfftigte sich damit, die physischen Ursachen zu erklären, und zuweilen die moralischen Absichten anzuzeigen. Der dritten bedienten sich die Dichter, wenn es auf öffentliche Lustbarkeiten ankam, woran das Vergnügen und der Aberglaube immer

*) Iupiter omnipotens rerum, regumque Deumque
Progenitor genitrixque, Deum Deus, vnus et omnes.

**) Ciuile, physicum, mythicum. Varro apud S. Aug. de Ciuit. Dei.

immer gleichen Theil nahmen. Das Volk, das nichts auf den Grund untersuchte, kannte diese drey Arten von Theologie nur im Ganzen, und am meisten, weil es die drey Arten von Leuten unterschied, welche sich damit beschäfftigten: es glaubte, daß das, was es in der einen Dunkels oder Abgeschmacktes fand, in der andern berichtiget und erklärt würde. Man glaubte die Einheit eines göttlichen Wesens theils aus Vernunft, theils aus einer dunklen instinktartigen Empfindung der Wahrheit: aber da man nirgends einen Weg ohne Gefahr, nirgends eine Meynung ohne Schwürigkeit und Dunkelheit fand; da man übrigens doch eine Parthey ergreifen mußte, und nicht Stärke genug hatte, diejenige ganz zu ergreifen, der man sonst am geneigtesten war; so machte man getrost den einmal eingeführten Gottesdienst mit, wobey das Schlimmste, was entstehen konnte, dieses war, daß man die Folgen mit dem ganzen menschlichen Geschlechte theilte. Sokrates selbst, so ein großer Philosoph er auch war, und so wenig er auch an die Götter seines Vaterlandes glaubte, befahl doch in seinen letzten Augenblicken dem Aeskulap ein Opfer zu bringen. Auch glaubte man den Widerspruch durch den Unterschied zwischen besonderen Nationalgottheiten und einem einzigen Gott, dem Herrscher der ganzen Natur, hinlänglich zu heben: Deos populares multos, naturalem vnum *).

*) Antisthenes, wie ihn Cic. de Nat. Deor. anführt.

Fünfter Abschnitt.

Ideen der griechischen Dichter in den fabelhaften Zeiten.

Oder: Die Nacht und die Liebe, als die Grundursachen der Welt.

Wenn es wahr ist, daß die Weisen, und selbst die Völker in den gesitteten Ländern, sich alle einerley Begriffe von der Natur und Nothwendigkeit eines ersten Wesens gemacht, so ist es augenscheinlich, daß die ersten Dichter ihr System der Cosmogonie auf einen diesem Grunde werden errichtet haben. Die Dichter folgen immer gerne den Ideen, die sie schon im Publikum vorfinden; sie schildern nach dem Gerüchte. Da diejenigen, von welchen hier die Rede ist, mit zu viel Lebhaftigkeit und zu wenig Unterscheidung die Sprache und die symbolischen Figuren angenommen hatten, welche mit Cecrops, Danaus und den übrigen Stiftern der griechischen Colonien über das Meer gekommen waren; so blieb von allen diesen fremden Ideen keine übrig, die sie nicht personificirt und dann weiter mit allen den besondern Umständen ausgeschmückt hätten, die ihre Einbildungskraft hinzuzufügen für gut befand.

Sie machten den Anfang mit der Idee der Nacht, die im Alterthume als der ursprüngliche Zustand der Natur, bevor sie noch die Gestalt der Welt angenommen, betrachtet wurde *). Der Begriff dieser

*) Die Egyptier, sagt Plutarch, erzeigten dem Maulwurfe

dieſer urſprünglichen Nacht enthielt bey den Griechen drey andere Begriffe, das Chaos, den Erebus und den Tartarus; das heißt, einen Raum ohne Gränzen, ohne Licht, mit unförmlichen und ungeordneten Materialien angefüllt. Man fragte den Thales, welches von beyden das Aelteſte wäre, der Tag oder die Nacht? Er gab zur Antwort: Die Nacht *). Alexander der Große legte einem indianiſchen Gymnoſophiſten eben die Frage vor, und dieſer antwortete ihm geradezu, daß es der Tag wäre. Der Prinz, der dieſer Antwort nicht gewärtig war, erwiederte darauf, daß ſie der Frage würdig ſey **). Die Gallier und die Deutſchen rechneten nach Nächten, weil ſie die Nacht für älter als den Tag hielten. Mit einem Worte, die Nacht war die erſte Gottheit ***), der Urſprung und die Quelle aller Weſen †). Es war eine Zeit, ſagten die Theologen, wo noch weder Himmel, noch Erde, noch Meer war; alles war Nacht. Die Grundſtoffe oder Elemente der Dinge hatten in dieſem allgemeinen Abgrunde, wenn ſie anders überhaupt einige Bewegung hatten, nur eine ſchwache und regelloſe Bewegung. Da aber der vom Schickſale beſtimmte Augenblick da

wurfe göttliche Ehre, weil er keine Augen hat, und weil ſie die Finſterniß für älter, als das Licht hielten. Quaeſt. Conuiv. 4. 5.

*) Diog. Laërt. I. 36.

**) Plut. im Leben Alexanders.

***) Ἡ νυκτὸς, ἀρχαία θεὸς. S. Hymne des Orpheus an die Nacht.

†) Ariſt. Metaphyſ. 12. 6.

war, so fuhr ein Lichtfunken mitten in dem finstern Raume auf, entwickelte sich, und mit ihm zugleich entwickelten sich die Ordnung und die Schönheit der Welt *).

Da diese schimmernden und kühnen Ideen noch zu einfach für die Dichter und das Volk waren, das immer das Wunderbare mehr als das Wahre liebt, so legte man der Nacht noch einen Körper, eine Seele und gewisse Fähigkeiten bey. Man machte sie zu einer Göttinn, zu einer Mutter der Götter und Menschen, die Tempel und Orakel hatte. Man machte eine Geschichte von ihren Geburten **). Sie hatte, im ersten Anfange der Zeit, in den Schooß des Erebus, ihres Gemahls, ein Ey gelegt, und aus diesem Eye war, nach einer langen Reihe von Jahrhunderten, die Liebe mit goldenen Flügeln hervorgekommen, die in ihrer Hand die Fackel trägt, welche die Welt beydes erleuchtet und erwärmet ***).

Hebet

*) Poël. Orph.

**) Paus. Attic. 97.

***) Aristophanes in den Vögeln 694. v. — Hier ist die buchstäbliche Uebersetzung davon: „Im Anfange waren das Chaos, die Nacht, der schwarze Erebus und der weite Tartarus. Es war weder Erde, noch Luft, noch Himmel in den unbegränzten Tiefen des Erebus. Die schwarzgeflügelte Nacht gebahr ein Ey ohne Keim, aus welchem, nach einer gewissen Dauer der Zeit, Amor herauskam, der sich wie ein heftiger Wirbelwind auf seinen goldenen Flügeln erhob. Nachdem er sich hierauf mit dem geflügelten, schwarzen Chaos in dem weiten Umfange des Tartarus vermischt hatte, erzeugte er unsere Gattung, und

Hebet die Augen auf, ſagten ſie; betrachtet dieſes unermeßliche blaue Gewölbe, an welchem die Geſtirne einherwandeln. Glaubt ihr, daß dieß eine Wüſteney ſey, wo ein leeres Nichts herrſcht? Es iſt der Geburtsort der Natur; es iſt die Göttinn ſelbſt, welche die Welt hervorgebracht hat, welche ſie durch ihre wohlthätigen Einflüſſe erhält: Es iſt die Nacht, die Mutter von allem, die ſich an den äußerſten Umkreis zurückgezogen, um ihrem erſtgebohrnen einzigen Kinde Platz zu machen, welches ſie zwiſchen ihren feuchten Armen hält, und über welches ſie am Ende jedes Tages ihren ſchattigten Schleyer fallen läßt, damit ſie die Ruhe deſſelben durch die allgemeine Stille der Natur befördere.

— Ruit Oceana nox
Inuoluens vmbra magna terramque polumque *).

und brachte uns ans Licht. Die Unſterblichen waren nicht eher, als bis die Liebe alle Dinge vermiſcht hatte. Aus dieſer Miſchung entſtanden der Himmel, der Ocean, die Erde und das ganze unſterbliche Geſchlecht der ſeligen Götter.„— Man ſehe auch die Hymne des Orpheus an den Erſtgebohrnen.

*) Dieſe Anwendung, welche kühn ſcheinen kann, läßt ſich hier mit ſo viel mehr Richtigkeit machen, weil der Ocean in dem höchſten Alterthume nichts anders war, als das Principium der Feuchtigkeit, aus welchem Orpheus, Homer, Thales, das Grundweſen aller Dinge gemacht haben. Dieſes Principium war in dem himmliſchen Raume ausgebreitet, der gleichſam ein oberes Meer war, in welchem, wie die Egyptier

Nachdem die Fabel von der Nacht auf dieſe Weiſe eingekleidet war, ſo dachte man auch darauf, die Fabel von ihrem Sohne und dem Eye, aus welchem er gekommen wäre, auszuſchmücken. Es war ein Ey ohne Keim, ventoſum, um anzuzeigen, daß die Nacht es von ſich ſelbſt empfangen hätte, ohne eine andere mitwirkende Urſache. Dieſe Idee, die Götter als Androgynen vorzuſtellen, um die Unabhängigkeit derſelben, in der Hervorbringung ihrer Werke anzuzeigen, iſt ſehr alt.

Aus dieſem göttlichen Eye, das vor aller Zeit gelegt worden war, kam die Liebe oder Amor hervor, der Erſtgebohrne der Welt, ein Gott von einer doppelten Natur, himmliſch und irrdiſch. Er erhob ſich in dem dunklen Raume mit feurigen Flügeln, um allenthalben das Licht zu verbreiten; er hielt in ſeiner Hand die Schlüſſel des Himmels, der Erde und der Gewäſſer, um allen Thieren die Thore des Lebens aufzuthun. Seine brüllende Stimme, ταυροβόης, womit er ſie ruft, erſchallt von einem Ende der Welt zum andern, deren Ruder und Scepter er in ſeiner Hand hält; weil er über die Götter und die Menſchen auf gleiche Weiſe herrſcht, ſo wie er ſie

ptier nach dem Plutarch ſagten, die Sonne und der Mond einherfuhren, nicht in Wägen, ſondern in Schiffen, in welchen ſie um die Welt herumſchifften. Euripides und andere Dichter haben die nämliche Idee gehabt, wenn ſie geſagt, daß dieſer unermeßliche Aether, dieſes beynahe ſchwarze Blau, welches wir ſehen, alle Weſen in ſeinem naſſen Schooße einſchlöſſe.

ſie alle auf gleiche Weiſe gebildet hat *). Man erkennt in dieſer Coſmogonie leicht die Fabel von Athyr und Kneph, deren wir oben Erwähnung gethan haben **).

Im Vorbeygehen wollen wir anmerken, daß das Fragment von Sanchoniathon, das Euſebius aufbehalten ***), die nämlichen Züge enthält. Es findet ſich darinn eine finſtre Subſtanz, eine unförmliche Maſſe, in welcher eine Art von blinder Kraft im Stillen wirkt, und dieſe Kraft heißt **Begierde** oder **Liebe**. Aus der Wirkung derſelben entſpringt ein glänzendes Licht, welches die Sonne und den Mond hervorbringt. Die Erde und das Meer erwärmen ſich durch die entflammte Luft; der Blitz leuchtet; der Donner erſchallt: Bey dieſem ſchrecklichen Geräuſche erwachen die Thiere alle aus einem tiefen Schlafe, und fangen an, ſich auf der Erde und in den Gewäſſern zu bewegen. Es ſind allenthalben dieſelben Ideen.

Dieſe mythologiſchen Ideen waren es, welche die Egyptier und dann den Pythagoras und einige ſeiner Schüler auf den Gedanken brachten, die Sonne in den Mittelpunkt der Welt zu ſetzen. Sobald die Theilung des Weltraumes zwiſchen der urſprünglichen Nacht und dem Lichte vorgegangen war, und nachdem dieſes letzte, in dem Schooße jener gebohren,

*) Alle dieſe Züge finden ſich in zwey Hymnen des Orpheus, deren die eine an den Erſtgebohrnen, die andere an die Liebe gerichtet iſt.

**) In dem Abſchnitte von den Egyptiern.

***) Praep. Euang. 2. 10.

ren, sich nach und nach durch die Aufnehmung aller Elemente, die Licht werden konnten, vergrößert hatte; so scheint es, daß natürlicher Weise der leuchtende Körper die finstre Masse, welche ihn umgab, auf allen Seiten in gleichen Entfernungen, nach Maaßgabe seiner Kraft, von sich stoßen mußte, und daß auf diese Weise in dem Schooße der Nacht selbst das Reich des Tages errichtet wurde, dessen Mittelpunkt und König die Sonne war, wovon Farbe und Gestalt durch das Innere des Eyes abgebildet wurde. Es war diesem Gestirne, dem Könige der Natur, anständig, sich mitten in seinem Reiche und zwar in Ruhe zu befinden, indessen seine Unterthanen um ihn her in Bewegung wären. Es ziemte sich, daß das Auge der Welt, die Wache des Jupiters so gestellt war, daß es allenthalben gleich weit von dem Umkreise abstand; daß der Altar, auf welchem der Weyhrauch der ganzen Welt brannte, seinen Platz mitten im Tempel hatte. Denn durch diese schimmernden Vergleichungen, verbunden mit der Geschichte, die sie über den Ursprung der Dinge erdacht hatten, nicht durch das Studium der Natur, oder durch astronomische Beobachtungen, gelangten jene Alten zu dieser Wahrheit, die für sie nie eine gewesen ist *).

Dieses

*) Arist. de Coelo 2. Die Ideen, die überhaupt die Pythagoräer über diesen Gegenstand hatten, waren eben nicht sehr bestimmt und genau. Man sehe hier, wie Stobäus das System des Philolaus, eines der Vornehmsten aus der Pythagoräischen Schule, erklärt:

Dieſes urſprüngliche Feuer, in dem Schooße der Natur entzündet, war von den Egyptiern Phtas genennt worden; die Griechen nannten es Hephäſt, und die Lateiner Vulkan; unter welchem Namen es eben die Verehrung erhielt, als unter dem Namen der Liebe. Es war, ſo wie der Amor, der Gott des Feuers, der den Göttern und den Menſchen das Licht zubrachte; es war der Aether, die Sonne, der Mond und alle Geſtirne. Es ſchmiedete, ſo wie der Amor, die Blitze des Jupiters, und die Pfeile, welche die Liebenden verwunden. Dieſe Ideen, die urſprünglich aus einem Stamme entſproſſen und durch willkührliche Zuſätze vervielfältiget waren, wurden von einander getrennt, mit einander vereinigt, einander entgegengeſetzt, oder in einander gemiſcht, nachdem es den Dichtern, den Prieſtern und den Nationen gefiel. Die kleinſte Aehnlichkeit in den Namen, in den Eigenſchaften, in den Verrichtungen

erklärt: „Philolaus ſetzt das Feuer in die Mitte, „um den Mittelpunkt herum, und nennt es den „Heerd der Welt, das Heiligthum Jupiters, die „Mutter der Götter, den Altar, das innere Band, „das Maaß der Natur. In der Höhe, an den äußerſten Gränzen der Welt, nimmt er noch ein anderes „Feuer an. Aber er ſagt, daß das Feuer im Mittelpunkte in der Ordnung der Natur das Erſte ſey, „und um daſſelbe her die göttlichen Körper, der „Himmel, die Planeten, dann die Sonne, nachher „der Mond, weiter die Erde, dann die Gegenerde „(ἀντίχθων) ſich in gemeßnen Bewegungen herum„drehen; worauf denn das Centralfeuer käme.„ Eclog. Phyſ. I. S. 51.

gen war hinlänglich, sie von einer Idee auf die andere zu führen. Was mußte nicht erst geschehen, wenn die Sachen selbst eben so viel Aehnlichkeit unter einander hatten, als die Namen? wie es z. B. bey dem Feuer und der Liebe der Fall war.

Im Oriente bedeutete Our oder Or das Feuer, das Licht. Bey den Egyptiern hieß Horus oder Hor gemeiniglich die Sonne, die durch das Licht erleuchtete Welt: Bey den Griechen hieß Eros die Liebe; das ist die Aehnlichkeit der Namen. Die Liebe war in den Fabeln mit einer Fackel ausgerüstet; sie schoß so brennende Pfeile, als die Sonne: die Liebe vereiniget, bringt hervor, erwärmt die Natur, so wie die Sonne oder das Feuer. Das ist die Aehnlichkeit der Sachen. Gehörte mehr dazu, um aus der Liebe den Gott des Lichtes und den Urheber der Welt zu machen? Hat nicht Empedokles in den Zeiten einer aufgeklärtern und gesetztern Philosophie gesagt, daß Liebe und Haß die Principia der Welt wären? Legt nicht Aristoteles selbst der Materie die Liebe oder die Begierde nach den Formen bey? Alles ist nach ihm Liebe; der Haß selbst ist nur gleichsam das Negative der Liebe, weil man nur das Böse verabscheut, indem man das Gute begehrt.

Die Idee von Liebe, einmal auf das allgemeine wirksame Principium angewandt, entwickelte sich bald zu einer Cosmogonie. Die Liebe war der die Wesen vereinigende, organisirende, belebende Gott; der Gott, der allem, was athmet, was ist, das Wesen, die Gestalt, das Leben, die Bewegung, die Empfindung giebt: und wenn man sie zuweilen als

ein

ein Kind abmalte, ſo geſchah es nur, um die ewige Jugend der Welt dadurch abzubilden, deren Seele, Band und Stütze ſie iſt.

Quod mundus ſtabili fide
Concordes variat vices,
Quod pugnantia ſemina
Foedus perpetuum tenent,
Quod Phoebus roſeum Diem
Curru prouehit aureo - - -
Hanc rerum ſeriem ligat
Terras et pelagus regens
Et coelo imperitans amor:
Hic ſi fraena remiſerit,
Quidquid nunc amat inuicem
Bellum continuo geret *).

So war derſelbe Amor, der Sohn der Cytheriſchen Venus, auch der Sohn der himmliſchen; das Kind der Nacht, der Vater des Tages, der Gott des Feuers, der Urheber, das Band, die Seele der Welt **).

Die Cytheriſche Venus hinwiederum ward die Nacht, die erſte Mutter der Weſen ***). Man hat geſehen, daß ſich bey den Egyptiern Athyr in Venus verwandelt; eine Hymne des Orpheus giebt der Nacht denſelbigen Namen: »Mutter der Göt»ter

*) Boët. de Conſol. L. 2. met. 8.

**) Olen von Lycien, von dem wir oben geredet haben, hat geſagt, daß Lucinia oder Ilythia die Mutter des Amors wäre. Pauſ. 9. 27.

***) Ven oder Ben bedeutet in den orientaliſchen Sprachen ſo viel, als Venter.

»ter und der Menschen! Heilige Nacht, die du auch »Cypris heißt!« Und Apulejus, wenn er den Ton des Alterthums annimmt, ruft aus: »Königinn »des Himmels, oder wenn du es lieber hörst, mächtige Ceres! Die du uns den Gebrauch einer menschlichern Nahrung gelehrt hast!— Himmlische Venus, die du bey der Geburt der Welt mit deinem »Oden die Fruchtbarkeit aushauchtest, die die Gattungen hervorbringt und sie erhält; oder auch du, »furchtbare Proserpine, die du mit feuchtem Feuer »die frohen Keime nährst, und in deinem irrenden »Laufe um die Sonne ein wandelbares Licht aus»streust.«

Die Göttinn selbst aber setzt zu diesen Benennungen noch andere hinzu. »Ich bin von deinen »Thränen gerührt; ich, die gemeinschaftliche Mutter aller Wesen, die Gebieterinn der Elemente, die »Erstgebohrne der Zeit, die Königinn der abgeschiedenen Seelen, das allgemeine Wesen der Götter und Göttinnen: ich habe gnädig deine Stimme »gehört: en adsum tibi.« Sie war eben die Gottheit, die zu Pessinunt unter dem Namen der allgemeinen Mutter, magnae matris, angebetet ward, und die in ihrem weiten Schooße hundert Enkel, lauter Einwohner des Himmels umfieng:

- - - Centum complexa nepotes
Omnes Coelicolas - - -

eben die Juno oder die Luft, die Gemahlinn des Jupiters; die Ilythia oder Prothyräa, weil sie der Erzeugung und der Geburt der Thiere vorstand; sie war Luna oder Lucinia, die in ihrem finstern Reiche

auf

auf einem silbernen Wagen mit einer Begleitung von Sternen einherfuhr *): Endlich war sie die hervorbringende Natur, mit hundert Namen ausgeschmückt, die ihr das fabelhafte Alterthum gab**); mit den Namen des Vaters, der Mutter, der Nahrung, der Säugamme alles dessen, was ist, was gewesen ist, oder was seyn wird. Aber die meisten dieser Ideen, mit denen die Dichter nach Willkühr schalteten, nahmen mit der Zeit so verschiedene Farben und Schattirungen an, daß endlich die himmlische Liebe und ihre Mutter Uranie ihre Herrschaft über das ganze Weltall verloren, und zu der geringern Beschäfftigung, die Liebenden zu entzünden und zu martern, herabgebracht wurden. Oder wenn je einst ein Dichter, der mehr Philosoph als die übrigen war, sie wieder in die Reihe der Ursachen setzte, so geschah es nur, um mit ihren poetischen Namen und Attributen Systeme auszuschmücken, die sich ohne sie weit besser erklären ließen.

*) Nach dem Theokritus.

**) Hymne des Orpheus an die Natur.

Sechſter Abſchnitt.

Theogonie des Heſiodus.

Oder: Jupiter und die Titanen.

Heſiodus lebte, nach den arundelianiſchen Marmorn, im zehnten Jahrhunderte vor Chriſti Geburt, und reichte an die fabelhaften Zeiten. Seine Theogonie, die wie alle andere vor und nach ihm, nichts anders als eine Coſmogenie iſt, konnte keine anderen Materialien haben, als eben die Ideen, die wir bisher vorgetragen haben. Der Wechſel von Tag und Nacht, die Kämpfe zwiſchen Oromazes und Arimanes, zwiſchen Oſiris und Typhon, mit ihren beſondern Umſtänden, haben offenbar die erſte Idee zu den Schlachten des Jupiters mit den Titanen hergegeben: ſo wie dieſe nachher in der Einbildungskraft der erſten Philoſophen die Kämpfe zwiſchen den widrigen Eigenſchaften der Elemente und die Beſtrebungen der Materie veranlaßt, welche die ihr fehlenden Formen anzunehmen und diejenigen los zu werden ſucht, die ſie hat.

Der Gegenſtand von dem Gedichte des Heſiodus iſt die Geburt der Götter, das heißt, die Bildung der Erde, des Meeres, der Luft, des Feuers, des Aethers, der Geſtirne und der übrigen Theile der Welt. Da dieſe alle, nach den Meynungen der meiſten alten Philoſophen, beſeelt und ihrer Natur nach unſterblich waren, ſo mußten ſie von einem Dichter als eben ſo viel Gottheiten betrachtet werden.

»Das erſte von allem, ſagt Heſiodus, iſt das »Chaos *) und nach ihm die Erde mit ihrer breiten »Bruſt, der feſte Sitz der Unſterblichen, die die »Spitze des beſchneyten Olymps bewohnen. Dann »der finſtre Tartarus, in den tiefen unterirdiſchen »Abgründen, und dann die Liebe, dieſer Schönſte der »Götter, der die Sorgen zerſtreut und über die Her»zen der Menſchen und der Unſterblichen herrſcht.«

Das Chaos wird das erſte genannt, weil es der erſte Zuſtand der vermiſchten Elemente war. Als die Elemente anfiengen, ſich aus einander zu wickeln und in Ordnung zu kommen, ſo bildeten ſie gleich anfangs die Erde, die wie eine Scheibe oder eine große Tafel mit ihrer Fläche das Chaos in zwey Theile zerſchnitt. Den einen obern Theil gab das Schickſal den unſterblichen Göttern, die ſich gleichſam ſtufenweiſe bis zum höchſten Himmel erhoben: der andere untere Theil war der Tartarus, ein ſcheußlicher Abgrund, der eben ſo tief unter der Erde als der Himmel über ihr iſt; und mithin war die Erde zu gleicher Zeit die Grundfläche des Himmels und der Deckel des Tartarus.

Die Liebe war, noch ehe die Erde ſich bildete: und aller Wahrſcheinlichkeit nach war ſie es, die die Elemente derſelben zuſammenbrachte und unter einander verband. Aber dieß war noch nicht die beſtimmte Gottheit, welche man in der Folge zur oberſten Herrſcherinn der Weſen und der Herzen machte. Unter jener verſtand man noch nichts weiter, als ein dunkles Beſtreben, einen innern Trieb, der in

*) v. 116.

die Maſſe wirkte, zur Vereinigung abzielte und ſtillſchweigend jede Gattung von Elementen an den für ſie ſchicklichen Ort des Raumes hinbrachte.

»Aus dem Chaos giengen Erebus und die Nacht »hervor. Und Erebus und die Nacht erzeugten mit »einander den Aether und den Tag.« Wir brauchen nicht erſt zu erinnern, daß dieſe vorgegebene Geburten nichts anders, als die ſtufenweiſe Entwickelung der Theile des Chaos ſeyn konnten, welche man in die poetiſche Form von Perſonen und Handlungen einkleidete.

»Die Erde erzeugte den geſtirnten Himmel, der »ſie hinwiederum wie ein ſphäriſches Gewölbe von »allen Seiten umgab, und der unbewegliche Sitz der »ſeligen Götter wurde. Sie erzeugte hierauf die »hohen Gebirge, in deren tiefe Grotten ſich die Nymphen verbergen.« Dieß ſind die Wirkungen von dem in Ordnung gebrachten Chaos.

Da aber dieſe Ordnung nicht anders, als durch die gewaltſamſte Anſtrengung der Natur, aus dem Chaos hervorgebracht werden konnte; ſo mußte dieſe in allen ihren Theilen die gewaltſamſten Stöße durch die Entgegenwirkung der Elemente leiden: und dieß war der Krieg der Rieſen. »Es waren zehn Jahre, (die beſtimmte Zahl ſtatt der unbeſtimmten) »daß »die ſtolzen Titanen und die wohlthätigen Götter »ſich Schlachten lieferten: dieſe von der Höhe des »Olymps, jene von dem Berge Othrys. Der ungewiſſe Sieg neigte ſich noch auf keine Seite: aber »nachdem die Götter ſich mit Nektar und Ambroſia »genährt hatten, entzündete ſich in ihnen ein neues

»Feuer,

»Feuer, welches noch zu vermehren, der Vater der »Götter und der Menſchen ihnen folgende Rede »hielt: Glorreiche Kinder des Himmels und der Er»de! ihr wißt, ſeit wie langer Zeit wir um den »Sieg und die Herrſchaft kämpfen: und dieß iſt der »Augenblick, da ihr die unüberwindliche Stärke eu»res Armes zeigen könnt. Erinnert euch der inni»gen Freundſchaft, die uns unter einander verbindet, »und der Uebel, die ihr in jenem finſtern Gefäng»niſſe ausgeſtanden habt, (im Chaos) aus welchem »ich euch durch die Weisheit meiner Anſchläge gezo»gen habe. So ſprach er. Erebus antwortete ihm: »Mächtiger Gott, du erneuerſt in uns ein eben ſo »wahres als ſchmerzhaftes Andenken: auch wir wiſ»ſen es, daß du die höchſte Weisheit und den höch»ſten Verſtand beſitzeſt, und daß du es warſt, der »die Unſterblichen aus den tiefen Kerkern errettete, in »welchen ſie ſo viele Uebel erduldet haben. Du ſiehſt »uns bereit, deine Rechte zu vertheidigen und deine »Feinde zu beſtrafen.«

Nach dieſer Rede fängt das Gefecht von beyden Seiten an. Man bricht auf einander mit erſchreckſlicher Macht ein: die Meere ertönen; die Erde brüllt; der umwölkte Himmel ſeufzet laut; der Olymp ſelbſt wird unter den Stößen der Unſterblichen erſchüttert; der Tartarus erſchrickt in ſeinen Abgründen; das Geſchrey erhebt ſich bis zu den Sternen. Dann äußert Jupiter ſeine unüberwindliche Macht: er tritt von dem höchſten Gipfel des Himmels hervor; die Blitze gehen vor ihm her, und der Donner begleitet ihn. Bey jeder ſeiner Bewegungen

ſchießt ein Donnerſtrahl herab. Das ganze Treffen iſt mit Feuer bedeckt; die Erde funkelt von den unauslöſchlichen Flammen; der Ocean ſiedet: Endlich werden die Kinder der Erde den Flammen übergeben, deren zu brennender Glanz ſelbſt den Göttern unerträglich iſt. Jupiter triumphirt, und ſeine Feinde werden in den Tartarus geſtürzt. Es iſt klar, daß dieſe Erzählung, die ſich auf keine hiſtoriſche Begebenheit anwenden läßt, nichts anders abmalt, als die gewaltſamen Beſtrebungen der Natur, die aus dem Chaos hervorgeht, und die gegenſeitigen Stöße der Elemente, die ſich in dasjenige Gleichgewicht zu ſetzen ſuchen, wodurch die Welt entſtanden iſt, und wodurch ſie erhalten wird. Dieß iſt die alte Fabel der Egyptier und Perſer, nur in einer andern Einkleidung und mit dem Zuſatze einiger neuen Umſtände; denn ſo iſt der Gang der menſchlichen Einbildungskraft, die immer vom Einfachen zum Zuſammengeſetzten fortgeht. Die Erzählung der Chaldäer, die einfältigſte unter allen, iſt die älteſte. Die Erzählung der Griechen iſt die am meiſten zuſammengeſetzte und die ſpäteſte. Der Irrthum vermehrt ſich immer mit der Kunſt, die man darauf wendet.

Nach dem Siege wird Jupiter durch das Geſetz des Schickſals, das heißt, ſeiner eigenen überlegenen Stärke wegen, zum oberſten Könige der Unſterblichen erwählt. Er vermählt ſich mit der Klugheit, die ihn zum Vater der weiſen Minerva macht, welche er in ſeinem Haupte aufbehält, um durch ſie das Gute und das Uebel zu erkennen. Er vermählt ſich

weiter

weiter mit der Göttinn der Ordnung; dann mit der Gerechtigkeit, dem Frieden, und selbst mit den Parzen, welche den Faden der glücklichen und unglücklichen Schicksale spinnen. Eine andere Gemahlinn giebt ihm die Grazien mit dem sanften Blicke und den rosenfarbenen Wangen. Ceres gab ihm Proserpinen, die Göttinn des Ackerbaues; Mnemosyne die neun Musen, welche den Künsten des Geschmacks und des Vergnügens vorstehen.

Dieß sind die glücklichen Folgen von Jupiters Siege. Sie enthalten ein Gemälde von der Anordnung und Einrichtung der Welt in ihrem jetzigen Zustande, durch die Wirksamkeit und Weisheit Gottes. Der Dichter bedient sich der Rechte seiner Kunst, und malt die Bewegungskräfte der Natur und die Eigenschaften Gottes unter menschlichen Bildern: denn ohnedieß würden sie sich nicht als Handlungen haben abmalen lassen *). Es ist wahr, der Verfasser, der mehr malt als untersucht, scheint uns zuweilen mit sich selbst wenig einstimmig zu seyn. Er vermischt die gemeinen Ueberlieferungen mit seinen eigenen Erdichtungen, die Begriffe der Theologie mit den Thatsachen der Geschichte, die Genealogien der Götter mit den Genealogien der Könige und der Helden, die Genealogien der sichtbaren und Untergötter mit denen der höchsten Götter, die Grundwesen und Urheber der Welt sind: er verwirrt die Zeiten, die Oerter, das Moralische und

*) Erat enim non facile, agentes aliquid et molientes Deos in aliarum formarum imitatione seruare. Cic. de Nat. Deor. l. 27.

das Phyſiſche: er ſcheint in dem Chaos ſeiner Ideen ſich eben ſo zu verwickeln, als ſein Jupiter in dem wirklichen Chaos der Welt. Aber wenn er einmal dieſen Gott in den Olymp feſtgeſetzt, und ſich ſo, wie ſeinen Helden, von der Verlegenheit befreyt hat, ſo werden ſeine Ideen richtiger und zuſammenhängender: er zeigt uns die ganze Welt unter einem einzigen weiſen und mächtigen Herrn, der die Ordnung herrſchen läßt, und alles zum Beſten lenket. Dieß war der öffentliche Glaube ſeiner Zeit.

Wir haben ſchon von den Ideen des Homers geredet, und geſagt, daß kein Gegenſtand von dieſem Dichter öfter und ſtärker ſeinen Leſern vorgeſtellt wird, als die Wirkung der Götter auf die Natur, und des Jupiters Macht über alle andern Götter, deren Herr im Himmel und auf Erden er iſt. Er drückt den erſten Zuſtand der Materie durch das Wort Ocean und nicht durch das Wort Chaos aus: woraus man ſchließen kann, daß er, ſo wie Thales und einige andere, den Begriff davon aus der egyptiſchen Mythologie entlehnt hatte, wo man die erſten Elemente, als im Principium der Feuchtigkeit genetzt vorſtellte. Aber mit dieſer nur beyläufigen Idee verbindet er weſentlichere Lehrſätze; er wiederholt ohne Aufhören mit aller der Klarheit, die die Poeſie erlaubt, daß alles ein Werk des Jupiters iſt, und ihm alles gehorcht.

Aus dieſen einſtimmigen Zeugniſſen des Orpheus, der Myſterien, des Heſiodus und des Homers, um nicht noch mehr Gewährmänner hier anzuführen, iſt es leicht zu ſchließen, welches die Meynungen der

Griechen

Griechen in den fabelhaften Zeiten geweſen ſind. Bey allen ſieht man auf gleiche Weiſe eine ungebildete Maſſe, als die leidende Materie, woraus die Welt wird, und ein thätiges Grundweſen, welches dieſe Welt aus den Theilen zuſammengeſetzt, und ſie in ihrem gegenwärtigen Zuſtande erhält und regiert. Dieß Grundweſen war Gott, der Starke, der Kunſtreiche, der Gute, der Gerechte: ſtark, weil er über alle Hinderniſſe geſiegt hatte: kunſtreich, weil alles nach ſeinen Entwürfen angeordnet und organiſirt worden: gut, weil die Welt, die er gemacht hatte, beſſer war, als das Chaos: gerecht, weil er das Gute belohnte und das Böſe beſtrafte. Dieß war es, was die alten Griechen wußten.

Die Frage aber: ob dieſer Gott vor dem Chaos oder das Chaos vor ihm vorhanden geweſen? oder ob ſie beyde gleich ewig, der eine als Seele, das andere als Materie oder auf eine andere Weiſe, von aller Zeit her, exiſtirt hätten? ob Gott die Welt nach ſeinen Entwürfen gebildet oder die Welt ſich ſelbſt nach mechaniſchen Geſetzen entwickelt hätte? alle dieſe und mehrere dergleichen Fragen lagen eben ſo unbeſtimmt in ihrer Imagination, als die Ideen: Schickſal, unendlicher Raum, Ewigkeit, allgemeines Weſen, Nichts u. ſ. w. lauter Wörter, die nicht eher eine gewiſſe Bedeutung bekommen haben, als bis die Metaphyſik der ſpäteren Zeiten ſich mit ihnen beſchäfftiget hat. Es wäre alſo nur Zeitverderb, in ſo alten und dunkeln Zeiten beſtimmte Begriffe zu ſuchen, die wir ſelbſt bey vielen unſerer Zeitgenoſſen nicht finden. Wir ſtreiten alle Tage

über die Spekulationen des Carteſius, Malebranche und Leibnitz: wir ſtreiten über die Begebenheiten aus unſerer eigenen Geſchichte, über Vorfälle unſerer Zeit, ohne darüber zur Gewißheit kommen zu können: und wir ſollten von den metaphyſichen Gedanken des Orpheus, des Zoroaſters, des Confucius genaue Rechenſchaft geben können, deren Sprache uns unbekannt iſt, und deren Schriften wir nicht haben? Es iſt genug, wenn wir nur überhaupt und im Ganzen die Wahrheiten wiſſen, die ſich gegen die Verderbniſſe der menſchlichen Einbildungskraft und gegen die Zeit erhalten haben. Die alten Griechen kannten Einen Gott, der mächtig, gütig, gerecht, und Herrſcher über alles, durch ſich ſelbſt oder durch ſeine Diener, war. Mit dieſer Wahrheit verbanden ſie den Glauben eines andern Lebens, der durch die Gebete für die Sterbenden, durch die Sühnopfer für die Todten, durch den Dienſt, den ſie den abgeſchiedenen Seelen leiſteten, durch die Ideen vom Tartarus und den elyſäiſchen Feldern aufrecht erhalten wurde. So hatten ſie zwey Grundartikel, auf welchen ihre Geſetze und ihre Religion beruhten. Dieſe Begriffe waren freylich mit Dunkelheit, Irrthümern und Widerſprüchen vermiſcht; aber findet ſich nicht dieſe Vermiſchung allenthalben, wo die Begriffe lange unter den Händen der Menſchen geweſen ſind, und an und für ſich ihre klare und ihre dunkle Seite haben? Auf dieſen Grund haben die Philoſophen gebaut; ſie haben dieſe Begriffe zu reinigen und zu erheitern geſucht: aber ſehr oft haben ſie ſie ſelbſt nicht recht verſtanden, oder ſind über die gehörigen Gränzen hinausgegangen. Dieß wird man in der Folge ſehen.

Zweyte

Zweyte Epoche.

Ideen der griechischen Philosophen von den ersten Ursachen.

Diese Epoche theilen wir in vier Hauptstücke, worinn wir das Wesentliche der Systeme der griechischen Philosophen nebst den Ideen ihrer ersten Häupter vortragen, und die Veränderungen erzählen werden, die die verschiedenen Schulen in diese ersten Ideen gebracht haben.

Erstes Hauptstück.

Erste Gedanken der griechischen Philosophen von den Ursachen.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Betrachtung über die Systeme.

Bey dem bisherigen Vortrage der Meynungen der Chaldäer, Perser, Egyptier, Phönicier und der Griechen in den fabelhaften Zeiten haben wir zu zeigen gesucht, daß alle diese Meynungen, so wie sie aus derselben Quelle entsprangen, im Wesentlichen mit einander übereinkamen, ob gleich die Vorstellungsart und der Ausdruck verschieden war. Man hat gesehen, daß das Licht und die Finsterniß, der Tag und die Nacht, Oromazes und Arimanes, Osiris

Oſiris und Typhon, Jupiter und die Titanen nichts anders als Bilder oder poetiſche Erdichtungen waren, welche im Grunde eben ſo einfache Ideen ausdrückten, als die wir heut zu Tage von den erſten Urſachen haben, und daß dieſe Ausdrücke bloß deswegen ſind gebraucht worden, weil es dem menſchlichen Geiſte leichter iſt, ſich in außerordentlichen und ſeltſamen Imaginationen zu verlieren, als auf dem einfachen und ebenen Wege des Raiſonnements zu bleiben.

In der gegenwärtigen Epoche, deren Ruhm ganz den Griechen eigen iſt, fangen die Weiſen an, die Sprache der Schwärmerey zu verlaſſen, und die Dinge mit der kalten Vernunft zu betrachten. Vielleicht war man müde, wunderbare Erzählungen zu bewundern, deren Sinn man nicht verſtand, und nahm das Einfache und Natürliche, auf welches die noch mehr verfeinerte Kunſt endlich hinauskam, und welches jetzt, außer ſeinem gewöhnlichen Verdienſte, noch den Glanz der Neuheit für ſich hatte, ſchon deswegen für Wahrheit an, weil es ohne Bilder war.

Es nimmt alſo jetzt eine neue Art von Betrachtungen ihren Anfang. In den vorhergehenden Zeiten war der Grund aller philoſophiſchen Schlüſſe, ſo gut als ſie damals ſeyn konnten, die Ueberlieferung von dem Urſprunge der Welt geweſen, welche zugleich die Grundſätze der Religion und der Geſetze in ſich enthielt. Man nahm nicht bloß die Begebenheiten, ſondern auch die Urſachen und Folgen bloß um des Anſehens willen an; und wenn man ſtritt, ſo geſchah es bloß, weil man glaubte, ſie beſſer zu verſtehen,

hen, oder anderen beſſer erklären zu können. Aber von dem Augenblicke an, bey welchem wir jetzt ſtehen, hängt alles von der Unterſuchung und von der Metaphyſik ab. Alles ſchwankt, nach Beſchaffenheit der verſchiedenen Meynungen, zwiſchen der innern Empfindung, die mit der Geſchichte der älteſten Zeiten einſtimmig iſt, und zwiſchen den ſubtilen Ideen grübelnder Köpfe, die die Auflöſung der Schwürigkeiten der Natur lieber in ihren eigenen Hypotheſen, als in der Natur ſelbſt oder in den Ueberlieferungen aufſuchen wollten.

Die Philoſophen konnten über die Frage von den erſten Urſachen eine vierfache Parthey ergreifen. Sie konnten nämlich zuerſt ſagen, daß die Welt von einer bloß ihr beyſtehenden Macht regiert würde, das heißt, von einer ſolchen, welche ihrer Natur nach von der Welt abgeſondert, durch eine ihr eigene und unabhängige Kraft wirkte; ohngefähr ſo, wie der Künſtler ſeine Materie bildet, bewegt, an Ort und Stelle bringt, und dieß alles vermöge einer Kraft, die bloß in ihm ſelbſt ihren Sitz hat, und die von der Materie, welche er bearbeitet, ganz und gar unabhängig iſt. Aber dieſe Verwaltung der Welt ſchien einigen zu mühſam, zu geringfügig, zu niedrig in gewiſſen Verrichtungen, um dem höchſten Weſen beygelegt zu werden, welches, wie ſie glaubten, ſeiner Glückſeligkeit in einer ewigen und ununterbrochenen Ruhe genießen müßte.

Sie konnten zweytens ſagen, daß jeder einzelne Theil der Welt einem beſondern Geiſte unter Aufſicht des höchſten Weſens anvertraut ſey, und daß

dieſe

dieſe Theile, jeder für ſich, durch die Einwirkung des in ihm wohnenden thätigen Principii ſich bewegten, ſo wie in einer Armee ſich alle Soldaten durch ihre eigene Thätigkeit bewegen, aber unter der allgemeinen Einwirkung des Heerführers. Dieſe Art der Verwaltung der Welt ſchien aber einigen eine zu große Anzahl untergeordneter Grundweſen zu verlangen. Das kleinſte organiſirte Weſen, das kleinſte Stückchen Materie mußte ſeine Gottheit haben, oder man mußte ohne alle Urſache und völlig willkührlich bey einer gewiſſen Anzahl ſolcher Gottheiten ſtehen bleiben. Man mußte eine Welt von Geiſtern haben, um durch ſie eine Welt von Atomen bewegen zu laſſen. Ueberdieß war die Verſchiedenheit dieſer beyden Naturen, in Abſicht ihres Weſens und ihrer Vereinigung, in Abſicht ihrer Wirkungen und ihres gegenſeitigen Einfluſſes, ein Geheimniß, welches ſie nicht begreifen konnten.

Die dritte Meynung war, daß Gott mit der Materie ohngefähr ſo, wie die Seele eines Thieres mit ihrem Körper verbunden ſey. Ob dieſe Meynung gleich, ſowohl in ihrem phyſiſchen als moraliſchen Theile, unüberſteigliche Schwürigkeiten mit ſich führte, ſo ſchien ſie doch dem größten Theile die wahreſte und wegen ihrer Analogie mit dem, was wir am beſten zu kennen glauben, die klärſte zu ſeyn. Der Menſch, der von jeher die Welt im Kleinen iſt genannt worden, dünkte ihnen ein augenſcheinlicher Beweis dieſes allgemeinen Syſtems. Sie wendeten das, was ſie in ſich ſelbſt fanden, mit der gehörigen Veränderung der Größe, der Kraft, der Weisheit

und

und der Dauer, auf die Welt an. Mit einem Worte, ſie betrachteten die Welt als ein groſſes Thier, das alles in ſich begriffe, aus welchem alles entſtünde, in welches ſich alles auflöſte, welches alles unterhielte, und welches jedem ſeiner Glieder, nach den verſchiedenen Graden ihrer Organiſation, mehr oder weniger von ſeinem verſtändigen Theile mittheilte.

Es gab noch eine vierte Idee, nämlich zu läugnen, daß ein allgemeines Principium da ſey, welches in der Welt wirke und den Dingen ihre Richtung gebe, und dagegen anzunehmen, daß von jeher alles durch einen blinden Inſtinkt oder eine zufällige Bewegung der kleinen Theile entſtanden ſey und noch entſtehe. Dieſe Meynung, die noch weit kühner, als alle die anderen, und weit unbegreiflicher war, hat dem unerachtet in allen philoſophiſchen Jahrhunderten ſehr viele Anhänger gefunden.

In allen dieſen vier Syſtemen ſetzten die Philoſophen die Erde in die Mitte, um die Erde herum das Waſſer, über das Waſſer die Luft, und um die Luft das elementariſche Feuer, als drey kugelförmige und concentriſche, dickere oder dünnere Schichten, um welche herum eine letzte fünfte unendlich feinere Subſtanz ausgebreitet ſeyn ſollte, worinn die Geſtirne ſich bewegten, die ſelbſt aus dieſer Subſtanz ſollten entſtanden ſeyn, und aus derſelben ihre Nahrung ziehen.

Wenn einige Pythagoräer das Feuer oder die Sonne in den Mittelpunkt geſetzt haben, ſo war dieß mehr die beſondere Meynung einiger einzelnen Perſonen,

ſonen, als die Lehre der Schule, und änderte übrigens nichts in der ganzen ſublunariſchen Welt, weder in ihren elementariſchen Subſtanzen, noch auch in der fünften Subſtanz.

Die Wörter und Ausdrücke der Alten über dieſe Subſtanzen ſind von den unſrigen ſehr verſchieden. Da ſie von dem Grundſatze ausgiengen, daß nicht nur in dem gegenwärtigen Zuſtande der Welt aus nichts nichts werde, ſondern daß niemals auch nicht durch die Gottheit ſelbſt etwas aus Nichts habe hervorgebracht werden können, ſo mußten ſie nothwendig behaupten, daß das Weſentliche von allem, was jetzt da iſt, ſchon immer vorhanden geweſen, und daß dieſe Subſtanz eben ſowohl unerſchaffen, als unzerſtörbar ſey. Dieß war die allgemeine Lehre der Alten, der keine einzige ihrer Stellen widerſpricht, wenn ſie recht verſtanden werden.

Dieſe Subſtanz, welche ſie als in der ganzen Welt verbreitet ſich vorſtellten, war von zwey Arten; die eine feiner und leichter, die andere ſchwerer und träger. Beyde waren Körper oder Materie, nach den neuern Begriffen dieſer Wörter: aber nach den Begriffen der Alten war die erſte Subſtanz keines von beyden; ſie war nicht Körper, weil ſie nicht die körperlichen Eigenſchaften der Figur, der Farbe, der Schwere hatte, ſie war nicht Materie, weil ſie keiner Veränderung weder der Entſtehung noch des Unterganges unterworfen war. Die zweyte Subſtanz war beydes, zufolge ihrer verſchiedenen Zuſtände. Sie war Materie, wenn man ſie von ihren Formen abgeſondert betrachtete; ſie war Körper

oder

oder ein Weſen, wenn ſie mit den Formen bekleidet war *). Der erſten Subſtanz kamen alle Eigenſchaften der Gottheit; der zweyten alle Zufälligkeiten vergänglicher und veränderlicher Weſen zu. Die erſte verbreitete die Formen über die einzelnen Dinge, nach ihren verſchiedenen Gattungen; die zweyte nahm dieſe Formen auf, wie das Wachs das Gepräge des Siegels aufnimmt.

Man ſieht alſo, in welchem Verſtande die alten Philoſophen Materialiſten heißen können. Es war ein Materialiſmus, den ſie mit der Lehre von einer Vorſehung, mit der Gerechtigkeit und Weisheit Gottes und alſo mit Religion vereinigen konnten. Dieſes Syſtem hatte bey ihnen ſeinen Urſprung nicht in Leidenſchaften, oder in der Liebe zu einer falſchen Freyheit; es war ein Irrthum des Verſtandes, der ſich in einer für ihn zu tiefen Unterſuchung verloren hatte.

Die fünfte Subſtanz, die Quinteſſenz, Aether, himmliſches Weſen, Θεῖον heißt, ließ ſich durch philoſophiſche Unterſuchungen wenig faſſen. Nach einigen wenigen Grundſätzen über dieſen Gegenſtand, in welchen die Philoſophen übereinkamen, und die ſie mehr aus der Ueberlieferung der Alten, als aus ihren Schlüſſen gezogen hatten, kamen ſie bald zu dem ſublunariſchen Raume wieder zurück, wo der wechſelſeitige Streit der Elemente und die beſtändigen Abwechſelungen der Natur, der Philoſophie einen reicheren Stoff lieferten.

Das

*) Quod ex vtroque materia et forma; id iam corpus nominabant. Cic. Acad. Quaeſt. L. I. C. 6.

Das Wort Natur, welches von einem anderen Worte herkömmt, das ſowohl entſtehen als hervorbringen heißt, ward bald gebraucht, um das Grundweſen anzuzeigen, welches einem gewiſſen beſtimmten einzelnen Dinge das Weſen und das Daſeyn in ſeiner Gattung giebt; bald aber, um dieſes beſtimmte und entſtandene Ding ſelbſt auszudrücken *). In dem erſten Verſtande war die Natur zuweilen Gott ſelbſt, zuweilen ein untergeordneter Geiſt, welchem Gott die ſublunariſche Welt ſollte anvertraut haben; aber am öfterſten war es eine bloß phyſiſche und maſchinenmäßige Triebfeder, ein unwillkührlicher Trieb zur Bewegung, der in den verſchiedenen Dingen wohnte, und die Individua der verſchiedenen Gattungen hervorbrachte, zum Wachsthume beförderte und zur Reife trieb. Ariſtoteles erklärte das Wort Natur durch ein inneres und angebohrnes Principium der Bewegung und der Ruhe in den Dingen, in welchen es wohnt **).

Dieſe Erklärung, welche wenigſtens ſonderbar ſcheint, wenn man ſie nicht genau unterſucht, bekömmt eine andere Geſtalt, wenn man tiefer in ſie eindringt. Wir werden hier nicht von der Erklärung reden, die er von der Bewegung giebt, und die uns zu weit führen würde ***). Es iſt hinlänglich, wenn

*) Ariſtoteles unterſcheidet die verſchiedenen Bedeutungen des Wortes Natur. Metaph. 4. 4.

**) Phyſ. 2. 1. Man ſehe den Plutarch de Placit. Philoſ. L. 1. C. 2.

***) Actus eius, quod eſt potentia, cum actu eſt. Phyſ. 3. C. 1.

wenn wir ſagen, daß die Alten vier Arten von Bewegung unterſchieden *), die Bewegung der Entſtehung, durch welche die einzelnen Dinge in jeder Gattung ihr Weſen und ihre Geſtalt gewinnen; die Bewegung der Vermehrung, durch welche ſie wachſen, ſich ausbilden und zu der ihnen zuſtehenden Vollkommenheit gelangen; die Bewegung der Veränderung, durch welche ſie den Abwechſelungen unterworfen werden, die wir an ihnen bemerken; endlich die Bewegung des Ueberganges aus einem Orte in den andern **). Dieſen vier Arten von Bewegungen entſprechen vier Arten der Ruhe. Es giebt eine Ruhe der Entſtehung, oder Anfang des Unterganges und der Zerſtörung; eine Ruhe der Vermehrung, oder Anfang der Verminderung; eine Ruhe der Veränderung, oder Anfang einer ganz neuen Art von Eigenſchaft; endlich eine Ruhe der örtlichen Bewegung, oder Anfang der verzögerten Bewegung. Wenn die Dinge durch dieſe vier Arten der Ruhe hindurchgegangen waren, ſo war alles für ſie aus; der Kreislauf der Natur war für ſie geendigt. Die Maſchine, deren Triebfedern abgenutzt waren, ſank in Trümmern zuſammen, die endlich in die allgemeine Maſſe wieder zurückkehrten. Glücklicher Weiſe hatte dieſe Maſchine zu der Zeit, als ihre Werkzeuge noch in ihrer vollen Kraft waren, auf ihrem Laufe neue Keime zurückgelaſſen, die die Triebfedern und Werkzeuge einer ähnlichen Natur in ſich ſchloſſen, und ſich mit der Zeit auswi-

*) Phyſ. 3. C. 4.
**) Ariſt. Phyſ. 2.

ckeln ſollten, um den Abgang der Gattung zu erſetzen, und der Welt den verlornen Theil wiederzugeben. So zerſtört und erneuert ſich die Natur immer durch ein inneres Principium, welches ſie bis auf einen gewiſſen Gränzpunkt forttreibt, dann aber ſtille ſteht; es ſey nun nach den Rathſchlüſſen eines höchſten Geiſtes, oder wegen gewiſſer Eigenſchaften der zuſammenſetzenden Theile, oder vermöge der Natur dieſes Principii ſelbſt. Dieß iſt die Idee, welche uns Ariſtoteles von der Natur giebt; woraus man ſieht, daß dieſes Wort in ſeiner vollen Bedeutung nicht von der himmliſchen Subſtanz und von den Geſtirnen gebraucht werden konnte, weil dieſe mit einer ewigen Bewegung verſehen, kein Principium der Ruhe in ſich haben.

Ueber dieſe Worterklärungen waren die Philoſophen gröſtentheils einig; aber ſie waren es nicht über die Sache ſelbſt. Viele unter ihnen und einige der anſehnlichſten behaupteten kühn, daß das Wort Natur gar keinen Sinn habe; daß es kein eigentliches Weſen, keine wirklich hervorgebrachte neue Form und alſo keine Erzeugung gebe; indem die Elemente aller Dinge, die von einer unveränderlichen und beſtimmten Natur wären, nichts anders thäten, als ſich zuſammenfügen, wie die Materialien eines Gebäudes, oder von einem Körper in den andern, wie aus einem Gefäße in das andere, übergehen *). Nein, ſagt Empedokles von Agrigent, es giebt keine Natur; es giebt nur örtliche Bewegung, Miſchung, Zuſammenſetzung, Vereinigung

und

*) Ariſtot. de Coelo.

und Trennung. Die Elemente der Körper sind, wie die Elemente der Sprache, in welchen bloß von der Wahl und der Anordnung der Buchstaben die Verschiedenheit der Wörter abhängt *).

Dieser Idee folgte Epikur, da er die Natur der Dinge auf eine so seltsam scheinende Weise erklärte: Die **Körper** und der **Ort**, das heißt, die Atomen nach der Art des Zusammengesetzten, das sie ausmachen sollen, gewählt, und in diesem Zusammengesetzten nach den Verhältnissen gestellt, welche der Gattung desselben zukommen.

Diesen verschiedenen Meynungen über die Natur zufolge, sagten die Einen, daß es eine erste Materie gebe, die ohne Form, ohne Beschaffenheiten, ohne bestimmte Merkmaale und zu allem gleich geschickt sey, und die deswegen nicht eigentlich ein Ding heißen könne, weil, um ein Ding zu seyn, man eine bestimmte Gestalt haben müsse. Die Andern hingegen, daß die Materie in ihren Elementen von einer bestimmten, bleibenden und unveränderlichen Form sey, als z. E. Wasser, Feuer, Luft, Erde, oder wenigstens eine bestimmte Masse und Figur habe, und also ein wahrhaftes Ding sey.

Aus diesen Definitionen zogen sie noch verschiedene Folgerungen, welche man in der alten Philosophie nicht aus dem Gesichte verlieren darf. Die Einen sagten, daß aus dem, was nichts wäre,

 etwas

*) Plut. adv. Colot. φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο γενέθλη· ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισι.

etwas würde; die Andern im Gegentheile, daß nichts aus dem entstehen könnte, was nichts wäre: aber sie verstanden unter dem, was ist, Körper, Substanzen, die eine eigene Form und einen gewissen Zustand haben; dergleichen waren die Atomen: und unter dem, was nicht ist, verstanden sie die veränderlichen und vergänglichen Substanzen, ohne bestimmte und bleibende Form, die nur ein Ding der Möglichkeit nach waren *); dergleichen war die erste Materie. Diese Ausdrücke, die für sie sehr klar waren, haben doch die Neuern, die nicht genug in diesen Geheimnissen eingeweiht waren, auf ganz falsche Erklärungen gebracht. Die Griechen unterschieden das μηδὲν von dem μὴ ὄν. das Nichts von dem Nichtseyenden. Die Lateiner hatten diese beyden Begriffe durch dasselbe Wort nihil ausgedrückt; die Franzosen waren ihnen hierinn gefolgt; und so sagt man also, daß nach einigen alten Philosophen etwas aus Nichts entstünde, und daß nach andern aus Nichts Nichts würde: da man hingegen hätte sagen sollen, daß nach dem einen Theile nichts, als aus bestimmten und in ihrer Art unwandelbaren Elementen, entstünde, und hingegen nach dem anderen Theile etwas auch aus wandelbaren und unbestimmten Elementen werden könnte. Das ist der Sinn des bekannten Verses im Lukrez:

Nullam rem ex nihilo gigni diuinitus vsquam.

Die

*) Arist. Metaph. 14. 2. und Phys. 1. 5. E. Die Atomisten verstanden durch das Ding die Atomen, und durch das Nichtseyende den leeren Raum, wovon eines sowohl als das andere vorhanden wäre.

Die Götter ſelbſt, will er ſagen, wenn ſie in der phyſiſchen Welt wirkten, würden nichts als aus beſtimmten Elementen machen können *).

Diejenigen, welche eine erſte Materie glaubten, glaubten auch, daß die ſinnlichen Eigenſchaften des Warmen, des Kalten, des Feuchten, des Trockenen den verſchiedenen Elementen einverleibt ſeyn müßten, welche uns die Empfindung derſelben gäben. Die anderen hingegen ſchränkten ſich bloß auf die mechaniſchen Eigenſchaften der Ausdehnung und Figur ein, und behaupteten mit Zuverſicht, daß die anderen ſinnlichen Eigenſchaften in den Körpern ſelbſt nicht vorhanden, ſondern nur eben ſo viele verſchiedene Arten der Empfindung wären, die ihren Sitz in uns ſelbſt hätten **). Dieſer Schritt war kühn:

*) Die Ueberſetzer des Lukrez, die dieſen Unterſchied verfehlt, haben deswegen mehr als zweyhundert Verſe ſeines erſten Buches falſch überſetzt.

**) Wir haben die Meynungen über die Elemente auf zwo zurückgebracht, ob es gleich ſcheint, daß derſelben drey geweſen ſind. Die erſte, welche eine ſchlechterdings ungeformte Materie annimmt; die zweyte, welche vorausſetzt, daß dieſe Materie Waſſer oder Feuer iſt, u. ſ. w. die dritte, welche annimmt, daß ſie in unzerſtörbaren kleinen Körperchen liegt, die nur Figur und Ausdehnung haben. Es iſt klar, daß die zweyte mit der erſten oder mit der dritten zuſammenfällt. Mit der erſten, wenn die Materie, welche Feuer oder Waſſer iſt, ihre Natur verlieren kann, um eine andere anzunehmen, denn alsdann giebt es ein Entſtehen und einen Untergang; mit der dritten hingegen, wenn die Materie keinen anderen Verände-

es war dem unerachtet einer der erſten, den die alte Philoſophie that; und nur Vorurtheil oder Unwiſſenheit können ihr dieſe Ehre zu nehmen ſuchen. Wenn man den Leucipp, den Demokrit, den Empedokles, den Epikur fragte, woher in den Körpern das Bittere, das Süße, das Trockene, das Warme, die Farben kämen? ſo antworteten ſie ganz geruhig: daß dieſe Eigenſchaften nirgends herkämen, weil ſie nicht vorhanden wären *); daß derſelbe Wein von zwey Menſchen, die ihn trinken, dem einen ſüß, dem andern ſauer ſchmeckte; daß von zwey Menſchen, die ſich in demſelben Waſſer badeten, der eine es warm und der andere kalt fände; daß einmal, da eine ſpartaniſche Frau zur Berenice, Gemahlinn des Königes Dejotarus, gekommen, ſie beyde von einander gelaufen wären, weil die eine Butter und die andere Räuchwerk gerochen. Dieß ſey ein überzeugender Beweis, daß dieſe ſinnlichen Ideen nichts in den Dingen ſelbſt, und die Empfindungen, die die verſchiedenen Weſen in uns veranlaſſen, bloß verſchiedene Arten, von ihnen gerührt zu werden, verſchiedene Ideen und Meynungen wären.

Hieraus zogen ſie in der Methaphyſik eine andere augenſcheinliche Folge: daß nämlich alle unſere ſinnlichen Empfindungen die Wahrheit hätten, deren ſie fähig wären **); daß nichts gut oder böſe wäre, als verhält-

Veränderungen unterworfen iſt, als Verdickungen, Verdünnungen, neuen Zuſammenſetzungen, ohne ihre weſentliche Natur zu verlieren.

*) Plut adv. Col. 1109. B.

**) Man ſehe La Morale d'Epicure p. 231.

verhältnißweiſe; daß niemand von den Beziehungs-Eigenſchaften der Dinge anders urtheilen könnte oder dürfte, als nach der ſinnlichen Empfindung, welche ſie bey ihm erregten. Mit einem Worte daß, da die ſinnliche Empfindung der einzige Grund aller menſchlichen Kenntniſſe ſey, als die letzte Folge hieraus fließe, daß nicht nur der Menſch überhaupt, ſondern jeder Menſch insbeſondere für ſich das Maaß von allem ſeyn müſſe *). Dieſes Principium erſtreckte ſich weit; aber unſere Abſicht iſt nicht, es weiter zu verfolgen. Es iſt für jetzt genug, einige der Ideen, die wir in der Folge nöthig haben werden, ſo gut beſtimmt zu haben, als wir konnten.

*) Dieß war das Principium des Protagoras. Ariſt. Met. 10. 6.

Zweyter Abschnitt.

Thales.

Oder: Das feuchte Element.

Thales und Pythagoras, die beyden Väter der griechischen Philosophie, der eine in demjenigen Theile des kleinen Asiens, welcher Jonien hieß, der andere in demjenigen Theile Italiens, welchen man Großgriechenland nannte, erschienen beynahe zu einer Zeit, ohngefähr fünfhundert Jahre vor Christi Geburt. Der eine war mit einem richtigem Verstande begabt und zur Beobachtung aufgelegt; der andere feurig, mit einem starken Hange zum Enthusiasmus: und so führten beyde, indem sie die Laufbahn eröffneten, gleich anfangs die beyden Arten zu philosophiren ein, die nachher bis auf den Carteſius und Neuton neben einander fortgedauert, und wahrscheinlicher Weise auch künftig noch fortdauern werden. Eine ruhige und genaue Betrachtung der Gegenstände scheint der eigentlich unterscheidende Charakter des Philosophen zu seyn, und ist gewiß das sicherste Mittel zur Erfindung der Wahrheit; gleichwohl ist der Enthusiasmus zuweilen glücklicher gewesen.

Das Jahrhundert des Thales war schon vorbereitet worden. Viele außerordentliche Männer hatten schon ihr Nachdenken angestrengt, und Reisen gethan; welches die beyden damaligen Arten zu studiren waren. Egypten, Phönicien, Asien, Gallien, Hetrurien, theilten einander ihre Kenntnisse

und

und die Entdeckungen mit, die ſie in den verſchiedenen Gattungen, beſonders in der Regierungskunſt der Völker, gemacht hatten. Man begreift leicht, daß Weiſe, die ihr Leben mit einer ſolchen Beſchäfftigung zubrachten, ihre Aufmerkſamkeit auch auf die erſten Urſachen werden gerichtet haben, als mit welchen die Weisheit immer den Anfang macht.

Thales von Milet, dem ſeine Zeit den Preis der Weisheit zuerkannte *), nahm als das erſte materielle Principium das feuchte Element oder das Waſſer an, von welchem, wie er ſagte, alle Weſen ihre Entſtehung und Nahrung empfiengen. Er ſetzte ein zweytes hinzu, nämlich ein wirkſames Principium, von welchem die Materie ihre Formen erhielte, und dieſes Principium war Gott: Thales Mileſius aquam dixit eſſe initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret **). Man ſieht in dieſer Stelle deutlich das leidende Principium: ex aqua, und das wirkſame Principium: fingeret. Von beyden Lehrſätzen aber war nur der erſte den Philoſophen von Milet eigenthümlich ***): und nur dieſen

*) Thales brachte die erſten Anfangsgründe der Geometrie und Aſtronomie aus Egypten nach Griechenland; er machte daſelbſt die Eintheilungen der Himmelskugel bekannt, bemerkte die Punkte der Sonnenwende, der Tag- und Nachtgleiche, erklärte die Finſterniſſe, berechnete ſie und ſagte ſie vorher. Herod. L. 1. et Diog. Laërt. 1. ſeg. 24.

**) Cic. de Nat. Deor. 1.

***) Doch hatte er auch dieſen von den Phöniciern und Egyptiern entlehnt, bey welchen ſich Ueberbleibſel

dieſen Theil ſeines Syſtems führte man an, wenn man ihn den anderen Philoſophen entgegenſetzte.

Die Beweiſe, womit er die Allgemeinheit des feuchten Principiums unterſtützt, zeigen klärlich, daß damals die Lehre von den Urſachen noch in ihrer Kindheit war. Er ſagte, daß das hervorbringende Principium mit dem ernährenden einerley ſeyn müßte. Nun aber, fuhr er fort, iſt es die Feuchtigkeit, die die Pflanzen, die Thiere und ſelbſt die Geſtirne erhält; die Trockenheit hingegen und das Feuer verzehren und zerſtören ſie; folglich — Er berief ſich auch auf den Homer, der den Ocean als den Vater der Götter und Menſchen angegeben hatte, und auf ſeine Lehrer, die Egyptier *), die das feuchte Principium als den Vater der Natur betrachteten: daher das Waſſer, wie er ſchloß, das erſte materielle Principium aller Weſen ſeyn müßte.

Richtiger waren die Ideen, die er von dem wirkſamen Principium oder von Gott gab: es war ein verſtändiges Weſen: Mens; der allem die Form gab: Cuncta fingeret; und überall verbreitet war: omnia Deorum eſſe plena **). Der alles belebte, alles ſah, bis auf die geheimſten Gedanken der Menſchen; der ſie in den Himmel, als in ihr wahres Vaterland, zurückrief. Dieß ſind die vom

bleibſel von der Moſaiſchen Coſmogonie erhalten hatten.

*) Thales, nachdem er die Philoſophie in Egypten ſtudirt hatte, kam in einem höheren Alter nach Miles zurück. Plut. de Plac. 1. 3.

**) Ariſtot. de An. 1. 8. D.

vom Thales gegebenen Antworten *). Man kann daraus einen ziemlich richtigen Begriff von der Gottheit ziehen, den Begriff eines unendlichen Verstandes, der die Welt gemacht hat, und sie durch seine Gesetze regiert. Wenigstens war dieß der Begriff, den Anaxagoras einige Jahre nach dem Thales gab.

Die ganze Jonische Schule folgte den Fußstapfen ihres Lehrers; nur daß man wegen der eigentlichen Beschaffenheit des materiellen Principiums nicht einig war. Anstatt es für einen feuchten Dunst zu halten, sah es Anaximander bloß als etwas Ungeformtes an, und nannte es das Unendliche, das heißt das Unbestimmte; weil es die Form ist, die jedes materielle Ding in seiner Gattung begränzt oder umschränkt. Anaximenes glaubte, daß es mehr die Luft als das Wasser wäre. Endlich sahe Anaxagoras in den Elementen einen unendlichen und unbeweglichen Haufen von Theilen, deren jeder in seiner Gattung bestimmt wäre. (Die Lehre dieses Letzteren verdient eine nähere Entwickelung, und wir bestimmen dazu einen besondern Abschnitt.)

Zu dieser materillen Ursache fügten sie alle noch eine, zuweilen auch zwey thätige Kräfte hinzu; dieß sagt Aristoteles selbst, und man wird ihn nicht in dem Verdachte haben, als wenn er von den Philosophen dieser ersten Zeiten zu vortheilhaft spräche. Nachdem er den Thales, Anaximenes, Diogenes von Apollonien, seinen Schüler, Hippasus von Metapontum, Heraklit von Ephes, den Empedokles und Anaxagoras genannt, die theils das Wasser, theils die

*) Diog. Laert.

die Luft oder das Feuer, oder zwey oder alle vier Elemente zusammen für die materielle Ursache angenommen; so setzt er hinzu: »Wer von diesen Philosophen hat glauben können, daß die Materie die einzige Ursache sey? Die Sache selbst hat sie veranlaßt und genöthigt, noch eine andere zu suchen. Denn vorausgesetzt, daß die Dinge entstünden und untergiengen, so mußte wohl eine Ursache dieser Veränderungen da seyn. Das Holz wird nicht von selbst zum Bette, noch das Erz zur Bildsäule. Zu sagen, daß diese Dinge werden, heißt sagen, daß es noch ein anderes Principium gebe, und dieses andere Principium ist es, welches wir die Ursache der Bewegung nennen.« Und ein wenig nachher setzt er hinzu: »Diejenigen, welche ein Principium der Bewegung zuließen, sahen sich, wie wir eben gesagt haben, durch die Wahrheit selbst gezwungen, noch etwas mehr zu suchen. Denn es ist nicht wahrscheinlich, daß das Feuer, oder die Erde, oder sonst etwas ähnliches, die Ursache τῦ εὖ καὶ τῦ καλῶς des Guten oder des Schönen seyn könne, das in den Dingen da ist, und in denselben hervorgebracht wird. Es ist nicht wahrscheinlich, daß diese Philosophen sich eine solche Vorstellung gemacht, oder das Daseyn dieser Dinge dem bloßen Zufalle und einer bloß mechanischen Bewegung sollten zugeschrieben haben*). Daher scheint derjenige, der zuerst gesagt hat, daß in der ganzen Natur, so wie auch in jedem Thiere, ein Geist νῦς, die Ursache der Schönheit und der allgemeinen Ordnung wäre, allein unter den übrigen gesunde

Vernunft

*) τύχῃ καὶ αὐτομάτῳ.

Vernunft gehabt zu haben. Diese Ehre gebührt dem Anaxagoras; denn eben er hat sich klar und deutlich über diesen Punkt erklärt; ob man gleich sagt, daß Hermotianus von Clazomene es schon vor ihm gethan hätte. So haben also die, welche diese Meynungen gehabt, zu der materiellen Ursache das Principium der Bewegung und der Ordnung hinzugefügt *).« Aus dieser Stelle, die wir der Länge nach glaubten hersetzen zu müssen, erkennt man, daß alle Philosophen aus der Jonischen Schule ein zweytes Principium angenommen haben, welches die Materie bewegte und ordnete; mit dem einzigen Unterschiede, daß einige deutlicher, andere dunkler sich darüber erklärt haben; und daß Anaxagoras unter allen derjenige ist, der sich mit der meisten Klarheit und Bestimmung, nicht sowohl über das Daseyn einer ersten verständigen Ursache, (weil dieses schon Thales erkannt, und die übrigen wenigstens etwas Gleichgeltendes angenommen hatten), als vielmehr über die durchaus geistige Natur dieser Ursache, und über die vollkommene Trägheit der Materie ausgedrückt hatte. Der Materie sprach er alles innere und ihr wesentliche Principium von Wirksamkeit ab, welches die Bewegung hervorbringen oder ihr die Richtung geben könnte, um es ausschließungsweise der Gottheit beyzulegen.

*) Metaph. l. 3. B. C.

Dritter Abschnitt.

Pythagoras.

Oder: Die Zahlen als die Grundursachen der Dinge.

Pythagoras, der in Samos, einer Insel des Aegäischen Meeres, sechshundert Jahre vor der christlichen Zeitrechnung gebohren ward, hörte den Thales, den Epimenides *), den Pherecydes von Scyros **), den Bias von Priene. Er reisete nach Egypten unter der Regierung des Amasis, dem er vom Polykrates, Könige zu Samos, empfohlen ward. Er befand sich daselbst zur Zeit der Eroberung dieses Königreiches durch Kambyses, der ihn gefangen nach Persien führte, von wo aus es ihm leicht ward auch nach Indien zu gehen. Nachdem er sich mit der Weisheit so vieler Völker bereichert, so kam er zurück, sich in Italien festzusetzen, wo er bald zu Krotona, bald zu Metapontum oder zu Thurium lebte. Er hatte die Ehre, daß er den beyden besten Dingen ihre Namen gab, der Weisheit den Namen

*) Epimenides von Kreta ist durch sein Erwachen nach einem sieben und funfzig jährigen Schlafe berühmt. Er sühnte Athen aus und befreyte es von der Pest. Laertius I. 110.

**) Pherecydes Syrius primus dixit, animos hominum esse sempiternos. Cic. Qu. Tusc. I. 16. Plinius sagt, daß er auch der erste gewesen, der in Prosa geschrieben habe: prosam orationem condere Pherecydes Syrius instituit. L. VII. 56.

men Philoſophie, und dem Inbegriffe aller Dinge den Namen (κόσμος) Welt.

Da er ſich, wie alle andern Weiſen ſeiner Zeit, mit Unterſuchung der erſten Urſachen beſchäfftigte: ſo unternahm er es, eine tiefſinnigere Erklärung von der Entſtehung der Welt zu geben, als man vor ihm gehabt hatte. Von der phyſiſchen und körperlichen Größe erhob er ſich zu dem Begriffe der Größe überhaupt, und von dieſem zu dem Begriffe der Zahlen, die alle Ideen von Ausdehnung, auch von mathematiſcher Ausdehnung, weglaſſen, aber die Verhältniſſe derſelben in ſich ſchließen. Da er ſich alſo über alle ſinnlichen Begriffe erhoben hatte, ſo machte er ſich eine beſondere Sprache, zu welcher man gleichwohl aus den Ideen ſelbſt, die er darinn hat verſtecken wollen, den Schlüſſel finden kann: Denn einmal konnte doch Pythagoras ſeine Begriffe aus keiner andern Quelle ſchöpfen, als woraus wir ſie alle ſchöpfen, aus der Natur. Er hat mit uns einerley Sinne, einerley Gegenſtände der Betrachtung, einerley Werkzeuge zur Beobachtung und zur Beurtheilung gehabt; er hat alſo beynahe eben dieſelbigen Ideen, als wir, gedacht, und hier ſind ſie:

»Pythagoras hat geſagt, daß Gott ein Geiſt »wäre, der ſich durch die ganze Natur ausbreitete »und darinn wirkte, und daß unſere Seelen Theilchen ſeiner Subſtanz wären: Pythagoras cenſuit »Deum eſſe animum per naturam rerum intentum et »commeantem, ex quo animi noſtri carperentur *).«

Eben

*) Cic. de Nat. Deor. I.

Eben dieſe Lehre hat Virgil weiter ausgebildet:

- - - Deum namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris, coelumque profundum,
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum.

Georg. 4.

Die Verſchiedenheit der Gattungen kömmt nur von der Organiſation der Körper her:

Quantum non noxia corpora tardant,
Terrenique hebetant artus.

Aeneid. 6.

Auch hat Ovid im fünften Buche ſeiner Verwandlungen dieſe Lehre vom Pythagoras entlehnt. Endlich finden wir im Juſtin einen Auszug davon, in welchem er die eigenen Worte des Pythagoras oder eines ſeiner treueſten Schüler ſcheint beybehalten zu haben; und da er in Proſa ſchrieb, ſo konnte er freylich die Gedanken des Philoſophen buchſtäblicher als die Dichter ausdrücken. »Gott iſt Einer. Er iſt nicht, »wie einige glauben, außer der Welt, ſondern in der »Welt ſelbſt, und ganz in der ganzen Sphäre. Er »hält die Augen über alles, was entſteht, eröffnet: »er iſt es, der alle unſterbliche Weſen bildet, der Urheber ihrer Kräfte und Wirkungen: er iſt der Urſprung aller Dinge, die Fackel des Himmels, der »Vater, der Geiſt, die Seele aller Dinge, der Beweger aller Sphären.« So redet Pythagoras *).

Gott iſt Einer: das heißt, nach dem Sinne der alten Philoſophie, eine einzige Subſtanz, deren unzer-

*) Cohort. ad Gent. 18. Ed. Par.

unzertrennbare Theile durch das ganze Weltall, ohne Theilung, ohne Verschiedenheit, ohne Ungleichheit, so wie die Seele im menschlichen Körper, verbreitet sind.

Gott ist nicht außer der Welt. Dieses bezieht sich wahrscheinlicher Weise auf Philosophen, die schon vor dem Pythagoras behauptet hatten, es stimme weder mit der Majestät, noch mit der Ruhe Gottes überein, in einer Welt zu wohnen, worinn der Tod eben sowohl als das Leben herrschte. Pythagoras will dagegen, daß Gott ganz in der ganzen Welt sey, damit die Welt sammt allen ihren Theilen ganz in Gott sey. Um diese Idee recht zu fassen, muß man immer Gott mit der Seele im menschlichen Körper vergleichen: denn die alten Philosophen, wenn sie von der Einwirkung Gottes in die Welt redeten, sind selten von dieser Vorstellung abgewichen.

Gott hält die Augen über alles geöffnet, was geschieht; aber indem er sieht, wirkt er auch: so wie die Seele im Menschen. Er ist das innere Band, die wirksame Triebfeder aller Theile.

Er ist der Urheber der unsterblichen Wesen, ihrer Kräfte und ihrer Wirkungen. Durch die unsterblichen Wesen versteht Pythagoras die Gestirne oder die Götter der zweyten Ordnung, die Dämonen, die Helden, die Seelen aller Art, mit denen er mehr, als irgend ein anderer Philosoph, alle Sphären erfüllt hat. Wenn Gott der Urheber dieser Wesen ist, die untergeordnete Ursachen sind, so ist er auch die Ursache der Wirkungen, die sie hervorbringen: Er ist die Ursache der Ursachen, und mithin die Ursache von allem.

Er iſt das Principium und der Anfang. Mit ihm und durch ihn nimmt alles ſeinen Anfang.

Endlich, wenn man die Welt in concentriſche Sphären theilt, nach den verſchiedenen Geſtirnen oder Elementen, die in dieſen Sphären herrſchen; ſo iſt es Gott allein, der ſie alle ohne Ausnahme bewegt und regieret.

Man fragt: welches der wahre Sinn des Wortes *animus* in der Stelle des Cicero ſey? ob es einen reinen Geiſt, oder nur eine denkende Materie von gröſſerer Feinheit, als die körperliche, bedeute? Es iſt nicht leicht, dieſe Frage zu beantworten. In den angeführten Stellen wird Gott wie eine ausgedehnte Subſtanz vorgeſtellt, die durch die ganze Natur verbreitet iſt und ſie belebt. Dieß war auch faſt durchgängig die Lehre aller griechiſchen Schulen. Gleichwohl läßt es ſich nicht ſo leicht glauben, daß der Philoſoph, der ſo viele aufgeklärte Nationen beſucht hatte, nirgends den wahren Begriff eines Geiſtes ſollte gefunden, oder wenn er ihn gefunden, ihn nicht ſollte angenommen haben. Warum hätte er auch ſo ſorgfältig alle von körperlichen Dingen entlehnte Ausdrücke vermieden? Er hat von Gott nicht ſagen wollen, daß er eine Luft, ein Hauch, nicht einmal, daß er Feuer oder Aether ſey: Er hat ihn eine Zahl oder vielmehr eine völlig intellektuelle Einheit genannt, die als Einheit keine Theile und mithin, wie wir ihn verſtehen, auch keine Ausdehnung hat. Seine Philoſophie zielte dahin ab, den Verſtand von dem Sinnlichen abzuziehen, und ihn ganz auf das bloß Intellektuelle zu heften. Seine Begriffe ſind dem Syſteme der Immaterialität ſehr nahe.

nahe. Er hat freylich gesagt, daß Gott alles durchdringe: aber wir sagen dieß auch, und sind doch weit entfernt, deswegen in Gott eine körperliche Ausdehnung anzunehmen. Er hat weiter gesagt, daß von Gott alle Seelen kommen. Dieß ist ohne Zweifel wahr: aber diese Seelen sind doch nicht Gott selbst. Und warum sagt denn alsdenn die Pythagoräische Schule, daß der Mensch allein einen Theil der Gottheit besitze? Es muß also hier eine andere Erklärung geben, die wir nicht wissen, oder die Pythagoräer waren ein Widerspruch mit sich selbst. Die beste Parthey in diesem, wie in vielen anderen Fällen ist, die Sache unentschieden zu lassen.

Wir müssen jetzt noch die bisher vorgetragene Lehre in die arithmetische Sprache kleiden, die Pythagoras in seine Schule eingeführt hatte.

Dieser Philosoph hatte bemerkt, daß in der Natur, wie in den Zahlen, alles eins oder viel ist, nachdem man die Sache ansieht; daß in der Natur, wie bey den Zahlen, alle Operationen durch Zusammensetzung oder Trennung geschehen; daß es bey jener, wie bey diesen, Verhältnisse aller Arten giebt, die aus den Zusammensetzungen, welche sich ins Unendliche abändern und vervielfältigen lassen, entspringen *). Um also der Wissenschaft der Natur ein neues Ansehen zu geben; vielleicht auch, wie schon gesagt worden, um sich dem Wesen der Dinge mehr zu nähern, hüllte Pythagoras seine Gedanken in diese mathematischen Zeichen ein, die den unheiligen Pöbel entfernen und seine Eingeweihten zu abstrakten Ideen gewöhnen könnten.

*) S. Arist. Metaph. l. 5.

Die Monade, die Dyade, die Triade, die Tetrade, alle Zahlen bis auf zehn, hatten ihre myſtiſchen Eigenſchaften: und die letzte, nämlich die Zahl zehn, war das Sinnbild der Vollkommenheit und des Weltalls, weil ſie die Summe der vier erſten Zahlen 1, 2, 3, 4 iſt, welche den Punkt, die Linie, das Dreyeck und das Quadrat vorſtellen, und weil man von neuem zu zählen anfängt, ſobald man bis auf zehn gekommen. Dieſe Urſache gaben die Pythagoräer lieber, als die von den zehn Fingern, an.

In der Frage von den Urſachen, ſetzten ſie die Monade der Dyade, das heißt, die Einheit der Zahl oder der Mehrheit entgegen. Die Monade oder die Einheit iſt immer dieſelbige; durchaus und überall ſich ſelbſt gleich, ſie iſt ihr eigener Anfang, ihre eigene Wurzel, Quadrat und Cubus: und dieß war die Gottheit. Die Dyade oder die Mehrheit iſt allen Arten von Veränderung und Wechſel unterworfen, indem ſich Einheiten hinzuthun oder wegnehmen laſſen: und dieß war die der Formen fähige Materie.

Die Einheit war nicht allein begränzt oder beſtimmt, das heißt, in ſich ſelbſt vollkommen, ſondern ſie vervollkommte auch die Theile der Materie, denen ſie eine Form gab, indem ſie ſolche der Einförmigkeit eines Plans oder der Einheit unterwarf.

Die Dyade war unbegränzt oder unvollkommen, weil ſie für ſich ſelbſt keine beſtimmte Form hatte, und ohne Unterlaß, durch neue Zeugungen, von einer Form zur andern übergieng.

Die

Die Einheit war männlich und Vater, weil ihre Wirkung nicht in ihr selbst, sondern nur außer ihr eine Veränderung hervorbrachte.

Die Dyade war, aus entgegengesetzter Ursache, weiblich.

Die Monade und Dyade zusammengenommen gaben die Triade: und diese bezeichnete die gebildete Welt, welche die Pythagoräer durch das rechtwinklichte Dreyeck und die Eigenschaft desselben vorstellten, da das Quadrat der Hypothenuse den beyden Quadraten der Katheten gleich ist. Eben also sollte die wirkliche Welt der bildenden Ursache und der mit der Form bekleideten Materie zusammengenommen gleich seyn.

Wenn es mit dieser Aehnlichkeit zwischen den Zahlen und der Natur irgendwo nicht recht fort wollte, so wußten sie schon zu helfen *). Die Natur mußte sich bequemen, in die Verhältnisse genau und vollständig zu passen, die sie zwischen dem Endlichen und Unendlichen, dem Gleichen und Ungleichen, dem Eins und dem Mehrerem, dem Rechts und links, dem Männlichen und dem Weiblichen, der Ruhe und der Bewegung, dem Geraden und Krummen, dem Lichte und der Finsterniß, dem Guten und dem Bösen, dem Quadrate und dem Oblongum, das heißt, zwischen Gott und der Materie, annahmen. Auf diese Art, sagt Aristoteles, redeten die Pythagoräer nach dem Alkmäon von Cortona, oder Alkmäon nach den Pythagoräern **).

*) Arist. Metaph. l. 5. E.
**) Arist. Metaph. l. 5.

Aus den beyden Schulen des Thales und Pythagoras sind alle Meynungen gekommen, die unter den griechischen Philosophen geherrscht haben.

Vom Thales kamen die Ideen von einer ersten Materie, von den substantiellen Formen, von den gegenseitigen Eigenschaften, die aus einander entstehen und sich in einander durch die Zerstörung verwandeln, und von ihrem gegenseitigen Einflusse.

Die Ausdrücke des Pythagoras wurden in dem verschiedenen Sinne genommen, dessen sie fähig sind; und von ihnen rührten die sophistischen Ideen der Eleatiker her: daß es nur Eine Substanz gebe, und nichts Entstandenes vorhanden sey; die Ideen von allgemeinen oder besonderen Seelen, die sich nach gewissen durch Symbole ausgedrückten Proportionen richten oder von einer unwiderstehlichen Kraft der Natur regiert werden; endlich die Atomen oder Monaden des Demokrit, des Leucipp und des Epikur, mit ihren unwandelbaren Eigenschaften und mechanischen Verbindungen.

Um alle diese Ideen in ihren rechten Gesichtspunkt zu stellen, wollen wir der Ordnung folgen, wie sie entwickelt worden, und an die Spitze jedes Abschnittes den Philosophen setzen, der den meisten Antheil an der Erfindung gehabt, oder deswegen am meisten bekannt worden ist; und dann wollen wir ihm die übrigen, die noch angeführt zu werden verdienen, an die Seite stellen. Wollten wir von jedem besonders und nach der Ordnung der Zeit reden, so würden wir unvermeidlich in Weitläuftigkeit und Wiederholungen fallen müssen. Wir wollen sie unter drey Hauptklassen bringen: unter die Klassen der Mate-

Metaphyſiker, der Phyſiker und der Mechaniker *). Ehe wir uns aber in die Ausführung einlaſſen, wird es dienlich ſeyn, die Gedanken des Sokrates über die Bemühungen unſerer Philoſophen zu vernehmen, die ſich bis auf ihn faſt mit keinem andern Gegenſtande, als mit dieſem, beſchäfftigten.

Sokrates, nachdem er ihrer aller Meynungen geleſen und geprüft hatte, that endlich den Ausſpruch: daß der Menſch ſich der allzuvorwitzigen Unterſuchung, wie Gott die Welt gemacht? enthalten müſſe; daß dieſe Kenntniß dem Menſchen nun einmal verſagt worden, und man den Göttern nicht anders als mißfällig werden könne, wenn man ihnen durchaus dieſes Geheimniß entreißen wollte; daß die wahre Wiſſenſchaft des Menſchen die Moral ſey, und daß die Kenntniß der himmliſchen Dinge und ihrer Art zu wirken, wenn ſie auch nicht über unſeren Begriff gienge, uns doch weder beſſer noch glücklicher machen würde **). Er ſetzte hinzu, daß dieſe Unterſuchungen den Menſchen auf Abwege und in Irrthümer verleiten könnten, die der ordentliche Lohn des Vorwitzes wären, und er führte hierüber Beyſpiele an.

Sokrates würde alſo gewollt haben: daß eben ſo, wie man in der Geometrie von den Definitionen des Punktes, der Linie, der Fläche; in der Phy-

*) Dieß iſt die Eintheilung des Ariſtoteles, auſſer daß dieſer ſtatt Mechaniker Mathematiker ſagt.

**) Xenoph. Memor. Socr. 4. 643. et Cic. Acad. 1. 4. Coeleſtia procul eſſe a noſtra cognitione, vel ſi maxime cognita eſſent, nihil tamen ad bene viuendum conferre.

ſik von der Exiſtenz der Körper und der Bewegung; in der Moral von dem natürlichen Unterſchiede zwiſchen Recht und Unrecht ausgeht: daß man eben ſo in der Lehre von den Urſachen, gewiſſe ausgemachte Grundſätze oder erſte Wahrheiten zum Grunde legen und für bewieſen annehmen ſollte; wie ſie denn auch wirklich durch ein inneres Gefühl, durch ihre Nützlichkeit und durch das allgemeine Geſtändniß der Menſchen, die ſie mit Aufmerkſamkeit erwogen haben, ſo gut als bewieſen ſind.

Man ſollte demnach, als den Grund unſerer Kenntniſſe, das Daſeyn Gottes feſtſetzen, das, wie Sokrates ſagte, durch das Daſeyn der Welt offenbar iſt: Man ſollte gleichfalls die von der göttlichen Natur unzertrennlichen Eigenſchaften, ſeine Macht, ſeine Vorſehung, ſeine Gerechtigkeit u. ſ. w. als ausgemacht annehmen. Und dann, nach Feſtſetzung dieſer Grundwahrheiten, ſollte man nun die Natur ſtudiren; doch nur in ſoferne, als dieſes Studium dem Menſchen wahrhaftig nützlich ſeyn kann. Welch ein trauriger Gebrauch des Lebens, wenn man es zu müßigen Spekulationen über Dinge anwendet, die über unſern Begriff erhaben ſind, und die, wenn ſie es auch nicht wären, doch immer die Stelle einer nützlichern, zuweilen ſelbſt nothwendigen Arbeit einnehmen würden! Socrates a rebus occultis et ab ipſa natura inuolutis, in quibus ante eum omnes philoſophi occupati fuerant, auocauit philoſophiam et ad vitam communem adduxit, vt de virtutibus ac vitiis, de bonis ac malis rebus quaereret *). Der Verfolg dieſer Geſchichte wird das weiſe Urtheil des Sokrates rechtfertigen.

*) Tuſc. 1. 6.

Zweytes Hauptstück.

Die Metaphysiker.

Erster Abschnitt.

Die Eleatische Schule.

Oder: Die Einheit des Wesens.

Es giebt vielleicht für den Philosophen keine grausamere Situation, als einen Theil der Wahrheit in den Händen zu haben, ohne daß er den andern erreichen könnte. Wenn man den großen Männern des philosophischen Alterthumes zusieht, wie sie ihre äußersten Kräfte anwenden, um in das Innere der Ursachen einzudringen, so glaubt man sie gleichsam seufzen zu hören. Mit einer eisernen Binde vor den Augen laufen sie hin und wieder, gehen, kommen zurück, durchkreuzen sich, bis sie endlich vor Mattigkeit und Ermüdung; oft selbst an dem Orte niederfallen, von dem sie ausgiengen. Man wird dieses vornehmlich in der Eleatischen Schule finden, in die wir jetzt eintreten.

Die Schule von Elea oder Velia, einer Stadt in Italien, die an der Küste des toskanischen Meeres, unweit der Meerenge von Messina gelegen war, erhielt diesen Namen vom Parmenides und Zeno, ihren beyden berühmtesten Häuptern, die aus dieser Stadt gebürtig waren. Xenophanes von Colophon, der ein Alter von hundert Jahren erreichte,

soll

ſoll der Stiffter derſelben geweſen ſeyn. Meliſſus von Samos iſt auch darunter begriffen: weil dieſe Philoſophen beynahe einerley Sprache mit den Eleatiſchen führten, und faſt zu gleicher Zeit mit ihnen in dieſem Theile von Italien auftraten. Dieß ſind von allen Alten diejenigen, die ſich am meiſten ſcheinen bemüht zu haben, den Urſprung der Dinge und die Natur der erſten Urſachen zu erkennen.

Sie waren Schüler des Pythagoras, und dieſer ihr Lehrer hatte die Monade oder die Einheit als eine Grundurſache angenommen. Das Zeugniß der allgemeinen Ueberlieferung, der Natur, des geſunden Verſtandes, zuſammengenommen mit dem entſcheidenden Urtheile ihres Lehrers, der es ſelbſt geſagt hatte, ließ ſie leicht dieſe Idee als eine Grundlehre annehmen. Aber ſie vermengten die Einheit eines Weſens mit der Einheit des Weſens: oder deutlicher, ſie begnügten ſich nicht zu glauben, daß es nur ein einziges Grundweſen, ein einziges unveränderliches Ding gebe: ſie behaupteten auch, daß alles, was nicht dieſes Ding wäre, gar nicht wäre oder nichts wäre. Sie hatten leicht wahrgenommen, daß dieſes einzige Grundweſen auch unendlich, unveränderlich, zu allen Zeiten und durchaus daſſelbe ſeyn müſſe. Da ſie aber dieß mit der wirklichen Natur nicht vereinigen konnten, die ihnen, ſtatt Einheit und Unveränderlichkeit, nichts als Mehrheit und Verſchiedenheit, Entſtehung und Zerſtörung zeigte, ſo löſten ſie den Knoten auf eine gewaltſame Art: ſie ſagten nämlich, daß dieſe entſtehenden und vergehenden Dinge nicht wären, und wollten in der

ganzen

ganzen Natur keine Art von Erzeugung, von Zerſtörung, von Vermehrung, Veränderung, ſelbſt nicht von räumlicher Bewegung zugeben *). Sie mußten ſehr kühn und mit ſehr guten Waffen verſehen ſeyn, um ſich in einem ſo ſchwierigen Poſten zu behaupten; denn die ganze Welt ſchien gleichſam gegen ſie aufzutreten. Wenn ſie ſich aus ihren erſten Schanzen vertrieben ſahen, ſo zogen ſie ſich in die unterirdiſchen Gänge der Metaphyſik zurück, und ihre Gegner folgten ihnen dahin. Aber da ſich hier dieſe, eben ſo wohl als jene, in der ſchwärzeſten Finſterniß befanden, ſo konnten ſie ihnen, aus Mangel an Begriffen, nichts Gründliches entgegenſetzen.

Gleichwohl werden wir uns bemühen, eben in dieſer Finſterniß die Gedanken der Eleatiker zu erkennen, und zwar durch Begünſtigung des Lichtes, das die nachfolgenden Jahrhunderte auf dieſen Theil der philoſophiſchen Geſchichte zurückgeworfen haben.

Wir müſſen hier nothwendig bemerken: daß das Jahrhundert, in welchem die Eleatiſche Schule blühte, gerade das Jahrhundert der Sophiſten war, deren

*) „Einige aber von denen, welche die abſolute Einheit des Dinges annahmen, ſahen ſich von der Schwürigkeit der Frage ſelbſt gezwungen zu ſagen: daß das einzige Weſen eben ſowohl als die ganze Natur unbeweglich wäre; womit ſie nicht allein ſagen wollten, daß nichts entſteht und vergeht, (denn dieß hatten alle ſchon von Alters her behauptet), ſondern daß auch keine Art von Veränderung und Bewegung ſtatt finde: und dieß iſt das, was ihnen eigenthümlich war.„ Ariſt. Metaph. I. 3.

deren Namen der falſchen Philoſophie eigen geblieben iſt, die ein bloßes ſpitzfindiges Argumentiren für vernünftige Unterſuchung hält. Sie ſind bekannt genug durch den Verdruß, welchen ſie dem Sokrates machten, der ſie durch ſeine feine Ironie in die verdiente Verachtung brachte. Sie ſiritten bis zur Ausſchweifung über Materien, die ſie gerade am wenigſten verſtanden; thaten ſich mehr darauf zu gute, ihre Gegner in die Netze der Dialektik zu verſtricken, als ſich ſelbſt zu unterrichten: und dann triumphirten ſie, wenn ihr Gegner betroffen daſtand, ohne antworten zu können, ob ſie ihn gleich weder überzeugt noch widerlegt hatten. Durch dieſe Künſte machte ſich Gorgias von Leontium, ein Mann von übrigens großem Verdienſte, zu Athen ſo berühmt. Er behauptete auf der Stelle, was man wollte, und welchen von zwey widerſprechenden Sätzen man wollte. Er gieng ſo weit, daß er behauptete, das Ding ſey Nichts, und das Nichts ſey einerley mit dem Dinge. Wir haben noch jetzt ſeinen Beweis *) davon, der freylich erbärmlich iſt, der aber wahrſcheinlicher Weiſe zu einer Zeit gültig war, wo die anderen Philoſophen mit gleicher Münze bezahlten. Vornehmlich waren die Eleatiker in dieſer ſophiſtiſchen Fechtkunſt ſtark, und Plato hat nicht umſonſt in dem Dialogen, der den Titel Sophiſt führt, zu ſeiner Hauptperſon einen Eleatiſchen Philoſophen genommen.

Man ſehe hier einen Theil ihrer Raiſonnements über die gegenwärtige Materie. Sie ſind aus dem

Ocellus

*) Ariſt. de Xenoph. Zen. et Gorgia C. 6.

Ocellus Lucanus *), dem Plato **), Ariſtoteles ***), Cicero, Stobäus †), Plutarch, Sextus Empiricus, Clemens von Alexandrien, Euſebius von Cäſarien gezogen, die in dieſer Materie die Hauptquellen ſind, und deren einige die eigenen Worte des Xenophanes, Parmenides und Zeno angezogen haben.

»Die Welt iſt alles, was iſt; mithin iſt alles, »was iſt, einerley mit der Welt. Die Welt iſt »Eins; mithin iſt alles, was iſt, nur Eins. Wenn »die Welt Eins iſt, ſo iſt ſie einzig; wenn ſie einzig iſt, iſt ſie unendlich: alſo iſt alles, was iſt, unendlich.«

»Denn das, was alles und Eins iſt, begreift »alles in ſich und läßt nichts außer ſich übrig. Was »aber nichts außer ſich übrig läßt, das wird von »nichts begränzt: und was von nichts begränzt »wird, iſt unendlich; folglich iſt alles unendlich.«

»Wenn alles unendlich iſt, ſo hat es weder Anfang noch Ende; es iſt alſo ewig; es iſt alſo immer »da geweſen; es iſt alſo niemals gemacht worden.«

»Wenn alles, was iſt, niemals gemacht worden, und immer geweſen iſt, ſo entſteht alſo gegenwärtig nichts; ſo vergeht auch nichts.«

»Wenn auch etwas entſtehen ſollte, ſo müßte es »entweder aus dem entſtehen, was vorher ſchon da »war, oder aus dem, was vorher noch nicht da war. »Das letzte kann unmöglich ſeyn, weil aus Nichts

»Nichts

*) De Vniverſo l.
**) In Parmenide.
***) L. c. et de Gen. et Corr. 1. 7 et 8.
†) Adv. Math. 7. 2.

»Nichts wird. Nimmt man das erſte an, ſo iſt es »nicht entſtanden, weil es ſchon da war. Nichts »iſt alſo entſtanden; mithin, wenn etwas entſteht, »ſo iſt es kein Ding: mithin iſt es Nichts.«

»Die Einheit iſt durchaus ſich ſelbſt gleich: »Wenn alſo alles Eins iſt, ſo iſt alles durchaus ſich »ſelbſt gleich; denn ſonſt würde es hier ſo und dort »anders ſeyn: woraus ein Unterſchied, und mithin »eine Mehrheit und mithin mehr als Eins entſtehen »würde.«

»Wenn alles Eins iſt, ſo kann es ſich nicht be»wegen; denn ſich bewegen, heißt, von einem zum »andern übergehen. Wo aber nur Eins iſt, da iſt »kein Anderes.« Wir brauchen wohl nicht erſt zu erinnern, daß dieſes alles bloße Sophismen ſind.

Aus dieſer kleinen Probe kann man von dem Geſchmacke der Eleatiſchen Schule und von ihrer Schreibart in dialektiſchen und metaphyſiſchen Sachen urtheilen. Man findet darinn alle Künſte der Sophiſterey, Doppelſinn in den Worten, unvollſtändige Eintheilungen, ſchielende Erklärungen, die mitten in der Unterſuchung den Sinn verändern, und vornehmlich den Gebrauch der Soriten, die von allen Schlußarten die betrüglichſten ſind. Denn in die Sätze, welche man darinn über einander häuft, ſchleichen ſich ſo leicht kleine Fehler ein, die man einzeln nicht merkt, die aber zuſammen, in der Schlußfolge, einen groben Irrthum geben, den man gleichwohl muß gelten laſſen, wenn man bey jenen Fehlern nicht ſogleich die Argumentation unterbrach. Das Unglück der Eleatiker war, daß, indem ſie andere

fangen

fangen wollten, ſie oft ſich ſelbſt verſtrickten, und ſich aus ihren eigenen Netzen nicht wieder herauszuwickeln mußten. Wir wollen nun zu dem Syſteme fortgehen, das ſie durch dieſe ſchönen Schlüſſe zu beweiſen glaubten. Man wird finden, daß es genau das Pythagoräiſche iſt, nur in der ſpitzfindigen Sprache einer ſophiſtiſchen Dialektik vorgetragen.

»Xenophanes, (der älteſte und ſo gut als das »Haupt dieſer Sekte) ſagte, daß Alles nur Eins »wäre; daß dieſes Eins unveränderlich, daß es Gott »wäre, daß nirgends nichts entſtünde, daß es ewig und »von runder Geſtalt wäre.« Dieſe Idee von ſeiner Philoſophie giebt uns Cicero, der auch anderswo von ihm ſagt: »Xenophanes legt dem All einen »Verſtand bey, und nennt es Gott, weil es unendlich iſt *).«

Dieſe

*) *Xenophanes ait: Vnum eſſe* OMNIA, *neque id eſſe mutabile, et id eſſe verum Deum, neque natum vsquam quicquam, et ſempiternum, conglobata figura.* Acad. 2. 37. Und de Nat. Deor. l. 11. *Xenophanes, qui mente adiuncta* OMNE, *propterea quod eſſet infinitum, Deum eſſe voluit.* *Omnia* und *Omne*, das wir hier durch All oder Welt überſetzen, iſt das πᾶν oder πάντα der Griechen. Xenophanes, ſagt Ariſtoteles, nahm den ganzen Himmel (die ganze Welt) zuſammen und behauptete, daß das Eins Gott wäre. Alle Ausgaben leſen in der zweyten Stelle des Cicero: praeterea. Ich habe in den Mem. de l'Acad. des Inſcript. bewieſen, daß man propterea leſen müſſe; wodurch auf einmal alle Einwürfe des Bayle gegen den Cicero und mithin alle Antworten wegfallen, durch welche man dieſen Letztern gegen jenen hat

Dieſe Stellen werden durch die oben angeführten Schlußreihen hinlänglich erklärt. Das All oder die Welt iſt Eins, das heißt, Einzig: weil derjenige, der Alles nennet, nichts ausnimmt. Wenn irgend etwas ausgenommen würde, ſo würde das All nicht alles, es würde nicht das Univerſum, die Welt ſeyn.

Dieſes All iſt unendlich, weil außer ihm nichts da iſt, das es begränzte. Dieſe Unendlichkeit hindert gleichwohl nicht, daß es nicht rund ſey: *conglobata figura*, weil dieſe Unendlichkeit nichts als eine Verneinung der Gränzen iſt. Wenn der Erdball ganz allein mitten im leeren Raume ſchwebte, ſo würde er in eben dem Sinne unendlich ſeyn.

Dieſes All kann ſich nicht verändern; es iſt unwandelbar, weil man nichts davonnehmen und nichts hinzuthun kann: Es enthält immer die gleiche Summe von exiſtirenden Dingen, weil kein Theil deſſen, was einmal da iſt, jemals angefangen haben, oder aufhören kann zu ſeyn; und dieß hinwiederum, weil aus nichts nichts werden kann: *neque natum usquam quicquam.* Woraus folgt, daß Alles, oder daß das All ewig iſt: OMNE *eſſe ſempiternum.*

Dieſes einzige, unendliche, runde, unveränderliche und ewige All iſt Gott und wahrer Gott, mit Verſtande begabt: *mente adiuncta.* So war alſo Gott, nach dem Xenophanes, eine verſtändige, kugelförmige, mitten im Raume ſchwebende Subſtanz;

rechtfertigen wollen. Man ſehe die Abhandlung des Herrn Abt d'Olivet über dieſe Stelle, im zweyten Theile ſeiner Ueberſetzung des Cic. de Nat. Deor.

ſtanz; er war, wie Ariſtoteles ſagt *), das einzige vorhandene Weſen, er war die Welt.

Uebrigens war das Lehrgebäude des Xenophanes nichts weniger als klar und zuſammenhängend; es war, nach dem Ausſpruche eben des Ariſtoteles, mehr ein bloßer grober Verſuch, voll unbewieſener Behauptungen, als eine wohl verbundene und durchdachte Erklärung dieſer Materie.

Eben ſo verhielt es ſich mit dem Meliſſus von Samos, den uns Ariſtoteles auf gleiche Weiſe abſchildert. Er ſahe die Einheit in der Materie oder in dem Subſtratum der Formen, als eine allgemeine und ununterbrochen an einander hängende Maſſe an, die mithin in der ganzen Natur nur eine und eine einzige wäre. Es war daſſelbige Wort, mit einem andern Begriffe.

Parmenides faßte ſeine Lehre in zwey Wörtern zuſammen: das Eine und das Vielfache. Die ſophiſtiſchen Entwickelungen dieſer beyden Wörter nehmen beynahe den ganzen Parmenides des Plato ein: und wenn irgend jemand die Zeit und die Geduld hat, ſo kann er darinn alle die elenden Grübeleyen der ſophiſtiſchen Metaphyſiker zuſammen ſehen. Ich werde hier weder die jämmerlichen Vernunftſchlüſſe, noch die daraus gezogenen Schlußfolgen, die jener würdig ſind **), daraus anführen: Aber eine Stelle aus dem

*) Metaph. I. 5.

**) Totus dialogus, anfractuoſa diſputatione obſcurus, legendus ei eſt, qui nugas Platonicas accurate intelligere cupit. Brucker T. I. p. 1165. Ein zu hartes Urtheil,

Plutarch will ich herſetzen, die klar und verſtändlich iſt, und das Räthſel auflöſet. »Parmenides, ſagt »er, nahm das Eins und das Vielfache an, das »heißt, das Seyende und Nichtſeyende, (Schein»bare,) aber er läßt beyden, was ihnen gehört. Er »will, daß das Weſen des Einen in dieſem höchſten »Verſtande der Gegenſtand der Vernunft und der »Wiſſenſchaft ſey; weil dieſes Eine unveränderlich, »ewig und unzerſtörbar ſey: und das Weſen des »Andern, nämlich des Vielfachen, macht er zum »Gegenſtande der Sinne. — Aber da das, was im»mer daſſelbige iſt, mit Recht einen andern Namen »verdient, als das, was ohne Unterlaß verändert »wird, ſo giebt er jenem den Namen des Seyen»den, und dieſem den Namen des Nichtſeyenden »oder des Nichts *).«

Ariſtoteles hatte ſchon eben dieſes geſagt: »Par»menides, heißt es bey ihm, da er zum Grundſatze »angenommen hatte, daß das Nichtſeyende nichts »ſey,

Urtheil, weil hier Brucker das auf die Rechnung des Plato ſetzt, was auf die Rechnung des Parmenides und noch mehr auf die Rechnung ſeiner Schule gehört, über die Plato eben dadurch ſpottet, daß er ſich ſtellt, als wenn er ſie bewunderte. Ego ironiam illam, quam in Socrate dicunt fuiſſe, qua ille in Platonis libris vtitur, facetam et elegantem puto. — Apud Platonem Socrates in coelum effert Hippiam, Prodicum, Gorgiam, ceteros; ſe autem omnium rerum inſcium fingit et rudem. Cic. de Cl. Or. 85.

*) Adv. Colot. p. 1114. B.

»ſey, hätte daraus ſchlieſſen ſollen, daß das Seyende »das einzige Etwas ſey: aber da ſich dieß mit der »wirklichen Natur nicht vereinigen ließ, und da er »erwog, daß es zwar nur Ein einziges Ding für »den Verſtand, aber mehrere für die Sinne gäbe; »ſo nahm er zwey Urſachen oder Principien an, das »Warme und Kalte, dergleichen Feuer und Erde »ſind; das Warme legte er dem Seyenden, das »Kalte aber dem Nichtſeyenden bey *).« So giebt auch Parmenides beym Cicero von Gott die Erklärung: Er ſey eine Feuer- und Lichtkugel, die das ganze Weltall umſchließe **).

Zeno von Elea verſuchte durch ſeine ſpitzfindigen Vernunftſchlüſſe den Lehrſatz von der Einheit noch weiter zu ergründen und zu befeſtigen, aber er machte ihn dadurch nur noch unbegreiflicher. Parmenides hatte behauptet, daß es nur Eins gebe. Zeno, um den Ausdruck zu verändern, ſagte, es gebe kein Vielfaches, und alles, was wir ſähen, ſey nicht wirklich. Er gieng ſogar, wenn man dem Seneka glauben darf, ſo weit, daß er auch dem Einen die Wirklichkeit abſprach, und behauptete: *Ne unum quidem eſſe, nihil eſſe*; eine lächerliche Behauptung, die ein Mann von dem Anſehen, wie Zeno war, unmöglich im Ernſte kann vertheidigt haben. Eher läßt ſich glauben, daß er dergleichen Para-

*) Metaph. I. 5. Dieß war der Gedanke des Plato in Tim.

**) *Stephanen* appellat: continentem ardore lucis orbem, qui cingit coelum, quem appellat Deum. De Nat. Deor. I. 11.

deren nur hypothetiſch und ἐριστικῶς *) behauptet, um ſeine Gegner, die andern Sophiſten, zum Stillſchweigen zu bringen. Eben dieſer Zeno war es, der durch das Argument von der Bewegung ſo eingetrieben ward, daß er alle Bewegung läugnete. Er bewieß ſeinen Satz durch die Gründe, die Bayle vollſtändig entwickelt hat **), und die Diogenes der Cyniker ſchlecht genug beantwortete, indem er ſtillſchweigends aufſtand und vor ihm herumgieng.

Was ſeine Meynung von der Einheit betrifft, ſo haben wir nichts, worauf wir uns gründen könnten. Wir wiſſen nicht einmal, ob in dem Buche des Ariſtoteles, worinn von den Meynungen des Xenophanes, Zeno und Gorgias gehandelt wird, die Namen nicht ſind verwechſelt worden. Xenophanes ſagte, daß das einzige vorhandene Ding die Welt wäre; Meliſſus, daß es die Materie wäre; Parmenides, daß es Gott allein wäre, weil alles Uebrige vergänglich ſey. Es war nicht wohl möglich, daß ſich Zeno nicht im Grunde einem von dieſen dreyen hätte nähern ſollen. Sie ſuchten alle die Wahrheit, wenn ſie nachdachten: aber wenn ſie ſtritten, ſo ſuchten ſie nur ihre Gegner zu überwinden und zu betrügen. Die wahre Auflöſung ihrer Schwürigkeiten würde die Lehre von der Schöpfung geweſen ſeyn, deren Nothwendigkeit die Philoſophen ſelbſt empfunden haben, ſobald ſie ſolche als ein Faktum hatten kennen lernen. Sie hätten alsdann ein

*) Bayle Dictionnaire im Artikel: Zenon. E.

**) Ariſtoteles führt ſie an Phyſ. 6. 14. und beantwortet ſie.

ein einziges weſentliches Ding erkannt, das über alle anderen Dinge herrſchte, die es durch ſeine unbegreifliche Macht hervorgebracht: und das Vielfache würde ſehr leicht mit der Einheit ſeyn vereiniget worden.

Indeſſen, wenn auch die Eleatiſchen Philoſophen zu dieſer groſſen Wahrheit, die der Schlüſſel zu ſo vielen andern iſt, gelangt wären, ſo würden ſie noch immer in ihrer Sprache nichts haben ändern dürfen, weil ſie die Einheit entweder in einem metaphyſiſchen oder in einem phyſiſchen Sinne hätten nehmen können, welcher die Vielfachheit in einem andern Sinne nicht hätte ausſchließen dürfen. Und dieſe Bemerkung allein könnte uns vorſichtiger machen, daß wir die Eleatiker nicht ſo geradezu für Spinoſiſten hielten.

Sie mögen es unterdeſſen geweſen oder nicht geweſen ſeyn: es iſt uns heutiges Tages wenig hieran gelegen. Die alten Philoſophen haben Ungereimtheiten genug behauptet, um ihnen auch noch dieſe verzeihen zu können. Wenn man aber die Sache näher und ohne Vorurtheil anſieht, ſo ſcheint es, daß wohl die Aehnlichkeit nur in den Worten liege, daß ſie aber dieſelben anders erklärt, anders darüber raiſonnirt, und beſonders die Sache aus ganz verſchiedenen Geſichtspunkten angeſehen haben.

Das Ding des Spinoza iſt die wahre und reelle Subſtanz der Dinge; die Subſtanz, aus welcher alles zuſammengeſetzt iſt; welche Bewegungen, Veränderungen, Modifikationen aller Arten annimmt, welche Körper und Geiſt, Urſache und Wirkung iſt.

Das Ding der Eleatiker war entweder die ganze Summe der Substanzen, welche die Welt ausmachen, oder eine Art von Ens rationis, worinn sie keine andere Eigenschaft wahrnahmen, als das Seyn, und wovon sie alle Begriffe von Ursache oder Wirkung, von Bewegung, Modifikation und Form absonderten. Es war etwas, das war: hierbey blieben sie stehen; oder wenn sie weiter giengen, so geschah es, um sich in sophistische Distinktionen zu verlieren, deren Geheimniß sie den Philosophen der andern Schulen, mit welchen sie stritten, sorgfältig verhehlten. Es ist wahr, daß die Ausdrücke, deren sie sich bedienten, auf den Spinosismus können gedeutet werden: Aber wo finden wohl nicht dergleichen Deutungen statt? Stützt sich nicht Spinoza selbst auf die Stelle des Apostels Paulus: In ihm, nämlich in Gott, leben, weben und sind wir? Es giebt wenigstens einen sehr wesentlichen Unterschied zwischen den Eleatikern und den heutigen Unitariern: und dieser besteht darinn, daß die Alten keinesweges ihre Moral auf ihre Metaphysik baueten; daß sie ihre abstrakten Systeme als bloße Muthmaßungen, als scharfsinnige Spekulationen ansahen, die den Verstand in philosophischen Unterredungen schärfen könnten, auf die aber keinesweges die Politik oder Moral gegründet werden müßte. Sie waren alle einig, daß die innere Natur der Dinge undurchdringlich wäre, daß die Wissenschaft ihre sehr engen Gränzen hätte, und daß also die Streitigkeiten über die Ursachen nur philosophische Spiele wären, die den Verstand zu schärfen und zu üben dienten.

Zweyter

Zweyter Abschnitt.

Die allgemeine Weltseele.

Erste Abtheilung.

Scheinbare Gründe für diese Meynung.

Ehe wir von der Art und Weise reden, wie einige Pythagoräer die Wirkung einer Seele, die durch alle Theile der Welt sollte verbreitet seyn, zu erklären suchten, können wir nicht wohl umhin, ein Wort von dem Ursprunge und Fortgange dieser Meynung zu sagen. Wir haben uns heut zu Tage gewöhnt, diese Meynung als eine der seltsamsten und lächerlichsten zu betrachten; ehedem aber hielten die Völker und die Weisen sie für die einzige vernünftige. Sie glaubten eine so natürliche Stufenfolge wahrzunehmen, von den Menschen zu den Thieren, die mit uns die Empfindung gemein haben; von den Thieren zu den Pflanzen, die wie das Thier wachsen, sich nähren, Geschlechter und Eyer oder Saamenkörner haben; von den Pflanzen zu den Metallen, den Salzen, den Fossilien, die, wie die Pflanzen, ihre Organisation haben; endlich von diesen zu den Elementen, als dem Feuer, dem Wasser, der Luft, die wirken und leiden, aufgelöset und wieder zusammengesetzt werden, die sich bewegen und durch ihre Bewegungen die Gestalten verändern, mit welchen die Erde bedeckt oder umgeben ist. Wenn die Ziege eine Seele hat, weil der grüne Zweig sie anzieht:

warum ſollte das Eiſen, das der Magnet anzieht, nicht auch nach ſeiner Art die ſeinige haben? Warum ſollte nicht auch der fallende Stein eine haben, die ſeine Bewegung lenkte? Denn die Seelen dürfen nicht alle von einerley Art oder von gleichem Range ſeyn; noch dürfen ſie alle einerley Fähigkeiten und in gleicher Anzahl haben. Wer ſind wir, daß wir die Gränze ziehen und ſagen könnten: Hier fängt die Kette an, und da hört ſie auf *)?

Der Menſch verläßt ſeine Wohnung, und kehrt nach einer gewiſſen Zeit wieder dahin zurück; denn er hat eine Seele, die denkt und ſich erinnert. Ein Schiff thut ein Gleiches, denn es hat einen Steuermann, der ihm ſtatt Verſtand und Gedächtniß dient. Die Geſtirne durchlaufen unermeßliche Bahnen und verirren ſich nie in dem Raume: müſſen ſie denn nicht nothwendig entweder in dem Falle des Menſchen oder des Schiffes ſeyn? Wenn ſie ſich nicht ſelbſt leiten, ſo müſſen ſie von andern geleitet werden. Was iſt nun das Natürlichſte, dem Körper der Sonne, dem Urſprunge des Lichtes und der Jahreszeiten, eine Seele beyzulegen, die dem kleinſten Inſekte von der Natur nicht verſagt

*) Principio coelum ac terras campoſque liquentes
Lucentemque globum lunae, titaniaque aſtra
Spiritus intus alit, totamque infuſa per artus
Mens agitat molem et magno ſe corpore miſcet.
Inde hominum pecudumque genus, vitaeque volantum
Et quae marmoreo fert monſtra ſub aequore pontus.

Aen. 6.

ſagt worden, oder ihm einen Wagen und einen Fuhrmann zu geben?

Man kann, ſagt man, beydes Umgang haben; denn man darf nur ſagen, daß die Sonne, ſammt allen andern Geſtirnen, in ihrer Art eine Maſchine mit einem inneren künſtlichen Triebwerke ſey, die von einem unendlich geſchickten und mächtigen Werkmeiſter gebaut und in Bewegung geſetzt worden.

Iſt aber die Idee eines ſolchen inneren mechaniſchen Triebwerkes philoſophiſcher oder weniger unbegreiflich, als die Idee einer Seele? Die Berechnungen, die man über jenes anſtellt, beweiſen das Daſeyn deſſelben nicht: denn man berechnet nur die Wirkungen; und es läßt ſich eine Seele denken, deren Wirkungen beſtändig ſo einförmig wären, daß man ſie eben ſo, wie die Wirkungen einer Maſchine, berechnen könnte. Wenn man ferner begreifen wollte, wie z. B. die Erde, durch ein ſolches Triebwerk, ſich um die Sonne drehen könnte, ſo müßte man ſich in dieſem Triebwerke eine Kraft vorſtellen, die ſie immer in gleicher Entfernung vom Mittelpunkte ſchwebend erhielte: eine andere, die ſie an ihren beyden Polen im Gleichgewichte erhielte; eine andere für ihre tägliche und wieder eine andere für ihre jährliche Bewegung u. ſ. w. Aber nein, ſagt man, es ſind nur zwey Kräfte, ja eigentlich nur eine nöthig; denn wenn die Bewegung nach einer geraden Linie einmal durch den Stoß dem Körper beygebracht iſt, ſo reicht nachher die bloße anziehende Kraft zu, ihn in der zirkelförmigen Bewegung zu erhalten. Dieſes mag ſeyn; aber wenn man die Fortdauer der Wirkung dieſes Stoßes nicht ohne den leeren Raum, noch

die

die Anziehung ohne den vollen Raum oder die Dazwiſchenkunft irgend eines Körpers begreifen kann; wenn man die Fortdauer keiner einzigen Bewegung ohne das Fortwirken der Kraft, die ſie zuerſt hervorgebracht, noch dieſe Kraft ſich anders, als ohngefähr wie eine Seele denken kann: ſo iſt das vorgegebene Triebwerk und die Art deſſelben zu wirken am Ende nichts verſtändlicher, als die Seelen. Ja im Grunde iſt ſie es noch weniger; denn unſere innere Empfindung giebt uns die Idee einer Seele, die einen Körper bewegt, aber wir haben keine Idee von einer bloßen Maſchine, die ſich ſelbſt in beſtändigem Gange erhielte.

Es hat von jeher bey allen Menſchen der allgemeine Glaube geherrſcht, daß die Welt von einer unſichtbaren Macht regiert werde, die alles ſehe, und alles, nach ihrem Wohlgefallen, in derſelben einrichte. Womit konnte man wohl dieſe Macht beſſer vergleichen, als mit der menſchlichen Seele, die auch ſieht, will und bewegt? Nun aber mußte man einen von beyden Fällen ſetzen: entweder daß dieſe Macht alles durch ſich ſelbſt verrichte, oder daß ſie ſich untergeordneter Mächte bediene. Im erſten Falle war der Unterſchied zwiſchen einer ſolchen Gottheit und einer allgemeinen Seele ſehr ſchwer zu bemerken. Ueberdieß war dieſe Idee dem gemeinen Manne unbegreiflich, der ſich Gott wie einen großen König denkt; vielleicht auch dem Philoſophen ſelbſt, ſo ſehr auch dieſer glaubt, ſich die Sache anders als bloß ſinnlich und durch die Einbildungskraft vorſtellen zu können. Wie viel Mühe und Sorgen hat ſchon ein Menſch in ſeinem kleinen Eigenthume, um es zu

bauen,

bauen, zu beſäen, zu erndten und die Bedürfniſſe ſeiner Kinder und ſeines Hauſes herbeyzuſchaffen. Und was iſt ein Haus, was iſt ein Königreich gegen die ganze Welt? Man kann hierauf ſehr richtig antworten: Was iſt aber auch der Menſch in Vergleichung mit Gott? Allein dieſe Antwort benimmt doch der Einbildungskraft nicht das ihr unſchicklich ſcheinende Bild von unzähligen Kleinigkeiten, mit deren Beſorgung ſich die göttliche Majeſtät beſchäfftigt. Man fand es alſo anſtändiger und begreiflicher, den einzelnen Theilen der Welt ihre eigenen Seelen zu geben.

War es auch ferner begreiflich, daß die allgemeine Seele durch die verſchiedenen Körper, die ſie belebt, nicht getheilt werden ſollte? Bey den Menſchen beweiſt die Einheit des Körpers die Einheit der Seele, und die Mehrheit von jenem die Mehrheit von dieſen; dieß iſt ein Beweis für die Sinne. Ein Beweis für die Vernunft iſt, daß die Handlungen, die Bewegungen, die Abſichten mehrerer Menſchen ſo verſchieden und oft ſo entgegengeſetzt ſind. Eine und eben dieſelbe Seele kann nicht eins und eben daſſelbe zugleich wollen und nicht wollen.

Da die Völker von einem ſo ſtarken Vorurtheile eingenommen waren, das durch nichts Sinnliches widerlegt und umgeſtoßen werden kann; da ſie Sonne und Mond als Gott und Göttinn von zwey verſchiedenen Geſchlechtern anbeteten: wie konnten ſie glauben, daß dieſe beyden Gottheiten, die zwey ganz verſchiedene Körper, zwey ganz abgeſonderte Herrſchaften haben, und oft einen ganz entgegengeſetzten Weg giengen; daß dieſe beyde nur eine Seele hätten, und dieſe Seele zu gleicher Zeit in den entgegen-

gegengesetzten Himmelspunkten in und mit ihnen seyn sollte?

Sobald es entschieden war, daß Sonne und Mond, jedes seine eigene Seele hätten, so empfieng auch bald jedes von den andern Gestirnen die seinige. Die Elemente, Luft, Feuer, Erde, Meer, alle Theile unserer Weltkugel empfiengen desgleichen.

Die Dichter fiengen diese Idee, die ihrer Kunst so vortheilhaft war, sehr begierig auf. Die dunkeln und stillen Wälder, die den ersten zerstreuten Menschen zu Tempeln gedient hatten, wurden als Wohnungen von Gottheiten betrachtet; die hohen Gebirge, worauf man den himmlischen Göttern, als auf natürlichen Altären, geopfert hatte, wurden zu heiligen und von übermenschlichen Wesen bewohnten Oertern. Die Ströme, die Flüsse, die kleinsten Bäche, deren immerwährender Lauf die unaufhörliche Dauer abbildete, erhielten Najaden, welche an ihrer Quelle in tiefen Grotten schliefen, und dem Laufe ihrer Gewässer vorstanden. Das Meer ward mit Nereiden und Tritonen angefüllt, die dem Neptun unterworfen wurden; die Luft mit Geistern oder Dämonen, welche über die Meteore herrschten. Von dem Physischen gieng man zu dem Moralischen über. Jeder bewohnte Theil der Erdkugel, jedes Volk, jede Stadt, jedes Dorf, jeder Heerd, jeder Mensch, nach seinem Alter, seinem Geschlechte, seinem Geschmacke, seinem Stande erhielt seine Genien oder Schutzgeister. Alles, was nur unter einem Bilde konnte vorgestellt werden, erhielt einen Körper, und dieser Körper seine Seele. Es war noch

nicht

nicht die Materie, aber die Gottheit, die ins Unendliche theilbar war.

Auf diesem Punkte stand das menschliche Geschlecht, als die Philosophen auftraten. Von diesen nahm jeder eine verschiedene Seite der gemeinen Meynung, jeder nach seinem Geschmacke und seiner besonderen Denkungsart.

Die ältesten und vernünftigsten blieben dabey stehen, daß sie Gott als den Urheber, Herrn und König der Welt betrachteten, der alle Wesen bildete, bewegte, regierte; ohne daß sie mit einer zu weit getriebenen Neugier untersucht hätten, auf welche Art dieser Gott die verschiedenen Theile seinem Willen unterwerfen könnte.

Nach diesen kamen andere, die sich für scharfsichtiger hielten, und die auch dieses verstehen wollten. Sie erfanden eine allgemeine Seele, die sie zu einer allgemeinen Triebfeder und zugleich zur gemeinschaftlichen Quelle aller wirksamen Substanzen machten, woraus die besonderen Seelen ausflössen.

Von diesen Seelen, deren Erfindung wenig philosophisch schien, und die noch überdieß das Vergnügen des Disputirens zu sehr einschränkten, kam man zu den substantiellen, bewegenden, hervorbringenden, nährenden, verändernden Naturen oder Formen, über die sich ohne Aufhören streiten ließ, weil die Worte in mannichfaltigem Sinne konnten genommen und zu den Wirkungen mehrere Ursachen erdacht werden.

Von da gieng man weiter zu Beschaffenheiten fort, die in den Elementen einfach und einander entgegen, in den Körpern zusammengesetzt und mit einander

ander einstimmig seyn sollten, und die, wie man glaubte, in einigen Gattungen offenbar, in andern aber geheimnißvoll und verborgen wären. Alles, was man nicht wahrscheinlich genug, das heißt, zur Befriedigung einer ziemlich willfährigen Einbildungskraft, erklären konnte, ward gewissen Sympathien oder Antipathien der Dinge zugeschrieben; ihrer gegenseitigen Liebe, Feindschaft, Begierde, Widerwillen; gewissen den Körpern vorgeschriebenen Gesetzen; endlich der anziehenden und stoßenden, der Centrifugal- und Centripetalkraft, dem Abscheu vor dem leeren Raume u. s. w. Aber bey allen diesen verschiedenen Abänderungen blieb doch immer im Grunde das System der Seelen, die man damit eigentlich nur in fremde Namen einkleidete. Es waren doch immer Kräfte, die sich durch keine bloß mechanische Eigenschaften der Körper erklären ließen.

Endlich wagte man es laut zu sagen, daß alles in der Welt ohne Ursache und ohne Gott geschehe. Dieß war der Lehrsatz des Epikurs, der allein den Faden der alten Ideen völlig abschnitt, und aus der Welt eine große Maschine machte, die durch den Zufall zuerst in Gang gebracht worden, und auch durch ihn darinn erhalten würde. In allen andern Systemen nahm man Endursachen an, nur daß man sie mehr oder weniger entwickelte: in diesem aber herrschte der bloße Mechanismus, mit Ausschließung aller Absichten und aller gewählten Mittel *). — Dieß ist der Gang, den die Meynungen über die Weltseele genommen haben. Wir wollen jetzt zusehen, auf wie viel verschiedene Arten man die Wirkungen dieser Seele erklärt hat.

*) S. Bayle Dict. Cainites. D.

Zweyte

Zweyte Abtheilung.

System des Timäus.

Oder: Gott und die Materie, durch die Harmonie vereinbart.

Timäus nahm die Meynung seiner Zeit von einer allgemeinen Seele an, die durch alle Theile der Welt verbreitet wäre; er suchte aber die Wirkungsart und die Effekte derselben auf eine ganz neue Art zu erklären.

Pythagoras hatte endlich durch einen glücklichen Zufall (dergleichen sich aber nur dem großen Manne darbietet) die Proportion der harmonischen Töne entdeckt, die er lange gesucht hatte. Er hatte, sagt man, im Vorbeygehen vor einer Schmiede gehört, daß die Hämmer genau die verschiedenen Accorde der musikalischen Tonleiter angaben. Er gieng sogleich hinein, und ließ die Schmiede die Gewalt ihrer Schläge verdoppeln; die Töne blieben dieselbigen. Er ließ ferner in die Hämmer längere und kürzere Stiele stecken; es waren immer noch die vorigen Töne. Endlich fiel es ihm ein, die Hämmer wägen zu lassen, und er fand, daß die von doppelter Schwere die Oktave zu denen von einfacher Schwere schlügen, oder daß die Oktave das Verhältniß von zwey zu eins hätte, daß das Verhältniß von 3 zu 2 die Quinte gäbe, das von 4 zu 3 die Quarte, das von 9 zu 8 den ganzen Ton, und das von 256 zu 243 den halben Ton.

Dieſe Entdeckung ſchien ſo ſchön und machte ſo viel Aufſehens, daß man ſie auf alles ausdehnen und zu einem allgemeinen Principium machen wollte. Man wandte ſie auf die Künſte, auf alle Wiſſenſchaften, auf den Menſchen und endlich auf die Welt an, deren Ordnung und Zuſammenſetzung man durch die harmoniſchen Verhältniſſe glaubte erklären zu können.

Die Ordnung, die in allen Theilen der Welt herrſcht, und die vollkommene Uebereinſtimmung in ihren Bewegungen, bey aller Verſchiedenheit derſelben, mußte nothwendig die alten Weiſen auf die Idee einer mit Vernunft begabten Kraft führen, die dieſe Ordnung hervorbrächte und unterhielte. Sie ſahen zuvörderſt am Himmel drey in die Augen fallende Wirkungen; die Stellung der Geſtirne in einer gewiſſen Entfernung vom Mittelpunkte, ihre tägliche und gemeine Bewegung vom Morgen gegen Abend, und die eigene Bewegung etlicher vom Abend gegen Morgen: in der ſublunariſchen Welt ſahen ſie einen beſtändigen Wechſel von Erzeugung und Untergang, der durch den Streit des Warmen, Kalten, Trocknen und Feuchten u. ſ. w. hervorgebracht wurde. Dem zu Folge warfen ſie das Problem auf: Die Natur und die Verhältniſſe der Macht oder Kraft, die in den verſchiedenen Theilen der Welt wirkt, aus der Natur und Verſchiedenheit der Erſcheinungen zu finden, die dieſe Kraft hervorbringt.

Timäus, der, wie ſeine ganze Schule, von der Idee der Harmonie, die ſich auf die Welt ſo wohl paſſet,

paſſet, eingenommen war, und der übrigens wußte, daß die Harmonie in der Zuſammenſtimmung mehrerer, zwar gleichartiger, aber doch verſchiedener und ſelbſt einander entgegenſtehender Dinge beſtünde, gebrauchte dieſe Idee zur Auflöſung des obigen Problems, und nahm zur Grundlage ſeiner Erklärung der Urſachen zwey ewige, durch ſich ſelbſt thätige Weſen an; das eine war mit Verſtand und Weisheit begabt, oder Gott; das andere war regellos und blind in ſeinen Bewegungen, oder die Materie: alſo zwey Subſtanzen und zwey Kräfte.

Um die Welt hervorzubringen, hatten dieſe beyden Subſtanzen und dieſe beyden Kräfte zuſammenwirken, mithin zuſammen vermiſcht und vereiniget werden müſſen. Dieſe Vermiſchung und Vereinigung hatte aber nicht anders, als durch die Geſetze der Harmonie erfolgen können. Die Geſetze der Harmonie waren durch die Entdeckung des Pythagoras bekannt. Und ſo gieng Timäus Schritt vor Schritt, und wie er glaubte, immer auf feſtem Boden fort. Es war alſo weiter nichts übrig, als die Anwendung von den harmoniſchen Verhältniſſen auf die beyden Kräfte und die beyden Subſtanzen zu machen: das heißt, dieſe Kräfte und Subſtanzen nach der Fortſchreitung der muſikaliſchen Tonleiter zu vertheilen. Dann bewies die Harmonie, welche ſo augenſcheinlich in den hervorgebrachten Erſcheinungen da iſt, daß ſie auf gleiche Weiſe auch in ihren Urſachen vertheilt ſeyn müſſe; und die Welt war kein Räthſel mehr.

Um dieſen Beweis wohl zu faſſen, muß man ſich den allgemeinen Raum in drey Theile getheilt denken: den einen in der Mitte, als eine Centralkugel, den andern am Umkreiſe, als eine Schale von unbeſtimmlicher Dicke, und den dritten zwiſchen beyden mitten inne liegend.

Der groben und ungeformten Materie wieß ihre eigene Natur ihren Platz an; ſie nahm den mittleren Raum bis auf eine gewiſſe Höhe oder Entfernung vom Mittelpunkte ein. Ein wahres Chaos, in welchem die unordentlich vermiſchten Elemente gegen einander ſelbſt ihre blinde Wirkſamkeit äußerten, und von aller Ewigkeit nichts als unbedeutende Geſtalten, das heißt ſolche, bey denen ſich kein beſtimmter Entwurf und keine Folge zuſammengehöriger Wirkungen fand, hervorgebracht hatten.

Gott, als das Principium der Ordnung und Güte, herrſchte von aller Ewigkeit her in der obern Gegend der Welt, wo er ſelbſt, unabhängig von jedem andern Weſen, ſeine eigene Glückſeligkeit ausmachte. Es kam eine Zeit, wo es ihm gefiel, einen Theil ſeiner Subſtanz und ſeiner verſtändigen Kraft mit der Subſtanz und der blinden Kraft der Materie zu vermiſchen. Aus dieſer Miſchung entſtand eine dritte Subſtanz, die mit einer aus den zwey verſchiedenen Kräften zuſammengeſetzten Kraft begabt war. Dieſe Subſtanz war die Seele der Welt, und erhielt dieſen Nahmen, weil ſie, wie die menſchliche Seele, alles, was ſich in dem mittleren Raume zwiſchen der reinen Gottheit am Umkreiſe und der bloßen Materie im Mittelpunkte befindet, beſeelt, lebendig macht, ordnet.

Da

Da derjenige Theil der göttlichen Subſtanz, der mit der materiellen vermiſcht werden ſollte, an Quantität gröſſer oder geringer ſeyn konnte, ſo war es möglich, daß dieſe Miſchung nach den beſtimmten Abtheilungen der muſikaliſchen Tonleiter geſchahe. Und ſo geſchah ſie nach dem Timäus wirklich. Folglich machten ihre verſchiedenen Theile unter ſich Verhältniſſe, die den Verhältniſſen der zuſammenſtimmenden Töne ähnlich waren.

Wenn man alſo annimmt, daß der kleinſte Theil der göttlichen Subſtanz, der ſich an das Centrum der Welt oder der Materie anhieng, (als welches die niedrigſte Stufe war, bis auf welche dieſe Subſtanz herabzuſteigen würdigte), daß dieſer kleinſte Theil, ſage ich, durch Eins, oder vielmehr, um die Brüche zu vermeiden, durch 384 vorgeſtellt wurde: ſo war alſo die kleinſte Quantität der göttlichen Subſtanz und Kraft in dieſem Centralpunkte 384. Dieſe nach dem Maaße, als ſie ſich dem obern Raume näherte, wachſende Kraft brachte, als ſie ſich um ein Achtel vermehrt hatte, den erſten Ton der Weltſeele hervor, den die Zahl 384 nebſt einem Achtel derſelben, das heißt 432 vorſtellt. Nach einem ſo fortgehenden Wachsthume durch Töne und halbe Töne machte ſie endlich, wenn ſie bis zur doppelten Proportion der erſten Zahl 768 gekommen war, die erſte Oktave, und nach aller Wahrſcheinlichkeit den Zirkel des Mondes aus. Dieſelbe Stufenfolge durch ſechs und dreyßig Zahlen fortgeführt, bis zur ſieben und zwanzigſten und letzten Oktave, die durch die Zahl 10368, das Produkt von 384

durch 27, vorgeſtellt wird, gab die letzte Sphäre, wahrſcheinlich die Sphäre des Saturns. Die ganze Summe der 36 harmoniſchen Zahlen der Weltſeele, die, wie wir geſagt haben, durch Töne, halbe Töne und Oktaven fortſchritten, war 114695. Dieß war die Tonleiter der verſchiedenen Stufen der Weltſeele, über welcher hinauf die göttliche reine Subſtanz war, die alle Weſen umhüllte und in ſich ſchloß *).

Zu dieſer Stufenfolge des göttlichen Theiles der Weltſeele hätte man eine andere des materiellen Theiles nach den nämlichen, aber entgegengeſetzten Verhältniſſen hinzufügen können: allein das Syſtem erforderte dieſes nicht nothwendig. Es war genug, daß wenn auch der materielle Theil allenthalben, von der Sphäre des Saturns bis zum Mittelpunkte der Erde, ungefähr von gleicher Quantität angenommen wurde, der göttliche Theil in eben dieſem Raume, nach den angegebenen Zahlen, ſtufenweiſe abnähme. Der materielle Theil bekam dadurch doch ſeine verhältnißmäßigen Grade; ob er gleich freylich alsdenn auf jeder Stufe in größerer Quantität vorhanden war, als wenn er einer eben ſolchen ſtufenweiſen Abnahme wäre unterworfen geweſen. Jetzt kömmt es nur darauf an, zu wiſſen, in welchen Graden dieſer Leiter die Geſtirne ihren Platz fanden.

Nach dem Wenigen zu urtheilen, was Timäus und der dunkle Commentar des Plato davon ſagen, ſo ſtanden ſie in Entfernungen vom Mittelpunkte, die

*) Man ſehe meine Ausgabe des Timäus von Lokris S. 93 u. ff.

die durch die Proportionen der Zahlen 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 ausgedrückt wurden: Zahlen, die alle von der größten Kraft ſind; 1, in ſoferne es der Punkt, oder der Keim oder die Quelle aller Zahlen iſt; 2 und 3, weil es die Linearzahlen, gerade und ungerade ſind; 4 und 9, weil es die erſten Quadrate; 8 und 27, weil es die erſten Cubikzahlen ſind. Dieß macht in allem ſieben Zahlen, deren letzte die Summe der ſechs andern iſt; und dieſe Zahl 7 ſelbſt iſt um eilf Urſachen willen, die Makrobius in ſeinem Commentar über den Traum des Scipio anführt, eine heilige und vollkommene Zahl. Endlich ſtellten dieſe Zahlen die fünf bekannten Conſonanzen in der Tonleiter vor, indem die Oktave wie 2 zu 1; die Quinte wie 4 zu 3; die Quarte wie 3 zu 2; die Oktave wie 3 zu 1, oder 9 zu 3; endlich die doppelte Oktave wie 4 zu 1 iſt, ohne den ganzen Ton wie 9 zu 8 noch zu rechnen. Wenn man alſo die Proportionen in der Weltſeele nach der Stellung der Geſtirne, und die Stellung der Geſtirne nach den Proportionen in der Weltſeele annimmt, ſo mußte Saturn auf die Zahl 27 kommen; Jupiter und Mars auf die Zahlen 9 und 8; die Sonne und ihre beyden Gefährten, Merkur und Venus, auf die Zahlen 4, 3 und 2; und der Mond ohne Zweifel auf 1, das heißt, auf den erſten Ton der muſikaliſchen Tonleiter. Das Uebrige des Raumes bis zum Mittelpunkte der Erde, gab wegen ſeiner langſamen und unregelmäſſigen Bewegung gar keinen Ton an, und ward wie Zero betrachtet: es fiel alſo außer der Leiter, gleich dem Stifte, an welchem die muſikaliſchen Saiten befe-

ſtiget werden. Auf dieſe Art waren die Geſtirne geordnet: und mithin war die Weltſeele nach Maßgabe der Erſcheinungen, die ſie hervorbringt, nothwendig ſo vertheilt, daß davon der Mond 1 oder 384, und der Saturn 27 oder 10368 hatte.

Nachdem man alſo dieſe Grundſätze feſtgeſetzt, und wie man glaubte, unwiderſtreiblich bewieſen hatte, inexpugnabili ratiocinatione *); ſo erklärte man nun daraus alle Erſcheinungen.

Man fand darinn zuerſt die Urſache, warum die ſublunariſche Welt ein beſtändiger Wechſel von Entſtehung und Zerſtörung, ein Schauplatz des Lebens und des Todes wäre. Sie war es deswegen, weil in dieſer Gegend die Gewalt der Materie der göttlichen überlegen war. Aus der entgegengeſetzten Urſache war die Welt über dem Monde weder veränderlich noch zerſtörbar: weil hier die Gottheit die Herrſchaft führte.

Man fand darinn zweytens die Urſache der zirkelförmigen Bewegung des Himmels um die Erde. Die Seele, die eine weſentlich bewegende und ſich durch ſich ſelbſt bewegende Zahl iſt, ward in dem Mittelpunkte der Welt, als an einem unbeweglichen Punkte, gleichſam feſt gehalten, da hingegen ſie am Umkreiſe frey war. Ihre Bewegung war alſo zirkelförmig: im Mittelpunkte hatte ſie gar keine, und am Umkreiſe die ſtärkſte; eben ſo wie eine Schleuder: Quomodo quae fundis impoſita, in orbem rotata **).

*) Macrob. loc. cit.

**) Plut. de Fac. in orb. Lun. Plutarch zog daraus

Man

für

Man ſchloß drittens aus dieſer letzten Urſache die verſchiedenen Geſchwindigkeiten der Geſtirne, nach ihren Entfernungen vom Mittelpunkte, und nach der Quantität göttlicher Seele, die in ihnen war. Wie groß mußte die Geſchwindigkeit des Saturns, der ſieben und zwanzigmal mehr Seele hatte, indem er ſich in der ſieben und zwanzigſten Oktave befand, gegen die Geſchwindigkeit des Mondes in der erſten Oktave ſeyn?

Endlich fand man viertens in der verſchiedenen Miſchung der beyden thätigen Subſtanzen die Urſache der eigenen Bewegung der Planeten, die man dem Widerſtande des materiellen Theiles der Seele zuſchrieb. Wenn jedes Geſtirn einfach und durchaus von göttlicher Natur geweſen wäre, ſo würden ſie ſich alle zuſammen und gleichförmig vom Abend gegen Morgen fortbewegt haben: aber der widrige materielle Theil trieb jeden Planeten, nach dem Maaße ſeiner Stärke in demſelbigen, zurück; ſo daß der Mond, als welcher die meiſte Materie enthielt, in acht und zwanzig Tagen, die Sonne in zwölf Monaten, Mars in zwey, und Saturn in dreyßig Jahren zurückkamen.

Merkur und Venus verurſachten freylich in dieſer harmoniſchen Anordnung einige Schwürigkeit;

für ſich ſelbſt den Schluß, daß es zwey Kräfte in den Geſtirnen gäbe, wovon die eine ſie an einem Mittelpunkte feſthielte, die andere ſie in Bewegung ſetzte, und daß aus dieſen beyden Kräften eine zirkelförmige Bewegung entſtünde. Dieſe Idee näherte ſich demjenigen ſehr, was man heutiges Tages für die Wahrheit annimmt.

aber in aller andern Absicht schien das System so einleuchtend zu seyn, daß man hierauf nicht sonderlich achtete.

Zu diesen astronomischen Gründen kam noch die Uebereinstimmung dieses Systems mit den Ideen der alten Theologen. Man fand darinn die in allen ihren Theilen organisirte Leyer der Welt wieder: der Mond, Merkurius, Venus, die Sonne, Mars, Jupiter, Saturnus waren die sieben Saiten; die Sonne oder Apollo, als der Vater oder das Haupt der übrigen Gestirne, stimmte die Accorde derselben. Man fand darinn den Pan, dessen Name das Universum, die Welt, bedeutet, mit den sieben Röhren seiner Hirtenflöte, vom gröbsten Tone bis zu dem feinsten. Man fand darinn die neun Musen, indem man den Sternenhimmel, oder Uranie und vielleicht die Erde hinzuthat. Die Musen saßen alsdenn, gleich so vielen Sirenen, jede auf ihrem Gestirne, und erfüllten mit ihrem melodischen Gesange den himmlischen Raum, den sie durchliefen: glückliche Anspielungen, die das System verschönerten, und es mit den Meynungen der fabelhaften Zeiten vereinigten. Denn in diesen hatte man die großen Götter mit musikalischen Instrumenten in ihren Händen vorgestellt, um die Gesetze und die Zusammenstimmung der Theile der Welt, welche sie beseelten, welche sie hervorgebracht hatten, und welche sie durch ihre Weisheit erhielten, dadurch anzudeuten. »Woher die gesangreichen Melodien, die mein Ohr erfüllen?« rufte Scipio aus, da er in den Himmel entzückt ward: »Es sind,« antwortete

tete ihm ſein himmliſcher Führer, »die Harmonien der Geſtirne, die in ihren Sphären, nach den beſtimmten Entfernungen und Verhältniſſen ſich bewegend, dieſe Abwechſelung tiefer und hoher Töne hervorbringen, aus deren Verbindung die Harmonie der Welt entſteht *).«

Es wird in einer Hymne des Orpheus an den Apoll geſagt, daß, wenn dieſer Gott die höchſte Saite ſeiner Leyer berührt, der Winter, und wenn er die tiefſte rührt, der Sommer herrſche. Die Chaldäer ſagten, nach dem Berichte des Plutarchs, daß der Frühling zum Herbſte das Verhältniß der Quarte, zum Winter das Verhältniß der Quinte, zum Sommer das Verhältniß der Oktave hätte. So natürlich boten ſich Geiſtern, die auf die Ordnung der Natur aufmerkſam waren, dieſe Begriffe von harmoniſchen Verhältniſſen und muſikaliſcher Zuſammenſtimmung dar.

Noch war dieß nicht alles: zur Muſik geſellte ſich der Tanz, der nichts anders als eine abgemeſſene und cadencirte Bewegung iſt, die ſich nach dem Geſange richtet. Von dem höchſten Himmel herab gab der Anführer der Natur das Zeichen, und alle unteren Götter giengen, jeder in ſeiner Laufbahn, mit abgemeſſenen Schritten fort, vollendeten ihre periodiſchen Kreiſe, und beobachteten heilig die in der Chorographie der Welt ihnen vorgezeichneten Punkte, wo ſie von einander entfernt bleiben, oder ſich wechſelsweiſe begegnen ſollten. Dieſer Tanz wurde in den Strophen und Antiſtrophen der Dichter auf dem Theater abgebildet.

Nach

*) Cic. ſomnium Scip.

Nach dieſer Erklärung der Ordnung in den gröſſeren Theilen, läßt ſich Timäus in die ſublunariſche Welt herab, welche er in die vier Elemente, der Erde, des Waſſers, der Luft und des Feuers eintheilt: eine Zahl, deren Nothwendigkeit er aus mathematiſchen Gründen beweiſt, weil bey allen numeris ſolidis es zwey mittlere Proportionalzahlen geben muß. Die Naturen dieſer Elemente, ihre Standorte gegen einander, ihre wechſelſeitigen Verwandelungen wurden durch die geometriſchen Figuren ihrer Grundtheile beſtimmt. Endlich kommt Timäus, nach einigen beſonderen Lehren über dieſe Elemente, auf die Entſtehung der ſterblichen Thiere, deren Lebenszeit durch den Bau ihrer Körper, und durch die Natur der Grundſubſtanzen, aus welchen ſie beſtehen, begränzt iſt. Es war eine Natur, die Timäus die verändernde nennt, welche an die Stelle Gottes trat, und dieſe ſterblichen Arten der Weſen organiſirte. Denn wären ſie Gottes eigenes Werk geweſen, ſo hätten ſie eben ſo unſterblich wie er ſeyn müſſen.

Was iſt dieſe Natur in der Meynung des Timäus? Gott kann es nicht ſeyn, weil die Wirkung dieſer Natur erſt anfängt, wo die Wirkung Gottes aufhört; die Materie kann es auch nicht ſeyn, denn dieſe iſt gänzlich roh und zerrüttet. Es kann alſo nichts anders, als die Weltſeele oder einer ihrer Theile ſeyn. Nicht die Theile, die zu der Welt über dem Monde gehören, weil in dieſen Regionen keine Veränderung Platz hat. Es mußte

alſo

alſo der Theil ſeyn, der in der ſublunariſchen Welt von dem Mittelpunkte der Erde bis zur Sphäre des Mondes verbreitet iſt. Denn nur in derjenigen Sphäre muß dieſe Natur ſeyn, wo die veränderlichen Weſen ſind; und dieſe ſind nur in der ſublunariſchen Welt.

So war alſo, nach der Idee des Timäus, die reine, unveränderliche Subſtanz der Gottheit außerhalb dem Körper der Welt, und umfaßte denſelben. Die Seele aber war in dieſem Körper, vertheilte ſich in ihm, durch eine ununterbrochene, aber ſtufenweiſe ſich verdünnende Ausdehnung ihrer Subſtanz, und vollzog darinn die allgemeinen Befehle des höchſten Geiſtes, durch ſo mannichfaltige Operationen, als die Theile, welche ſie zu beherrſchen hatte, an Zuſammenſetzung, Bewegung und Lage mannichfaltig waren; ſo wie man die Seele des Menſchen, nach den allgemeinen von der Vorſehung beſtimmten Geſetzen, ihre verſchiedenen Verrichtungen nach dem Baue der körperlichen Werkzeuge vollziehen ſieht, welche ſie belebt. Da, wo Augen ſind, ſieht ſie; wo Ohren ſind, hört ſie; ſie geht, ſie trägt, ſie nimmt an; ſie bewegt in den Gliedmaßen, welche dazu fähig ſind, und bey den Gegenſtänden, welche dazu veranlaſſen. In den Sphären des Saturns, des Jupiters, des Mars, der Sonne, des Merkurius und der Venus hat dieſe allgemeine Seele nichts anders zu thun, als dieſe Kugeln in beſtimmten Zeiten in ihren Kreiſen zu bewegen, und die Harmonie des Ganzen zu unterhalten. In der ſublunariſchen Sphäre, wo Feuer, Luft, Waſſer, Erde ſich immer wechſelsweiſe zerſtören und

wieder-

wiederherſtellen, wo die Individua jeder Gattung ohne Aufhören zuſammengeſetzt und wieder aufgelöſt werden, war die Verrichtung dieſer Seele zu bauen und auszubeſſern, die zerſtreuten Materialien wieder zu vereinigen und zu ordnen, mit einem Worte: zu erhalten oder wieder hervorzubringen.

Zwey Principia ſind alſo nach dem Timäus in der Natur; das eine, welches ſich mit Kenntniß und aus Wahl zum Guten neigt, und deswegen mit Recht Verſtand und Liebe heißt; das andere, welches ſich nur durch Gewalt dazu bequemt, und dieß heißt Haß und Nothwendigkeit. Jenes iſt das Principium der Vereinigung und Ordnung, das die Theile zur Zuſammenſetzung eines regelmäßigen Ganzen zuſammenruft; das andere ein Principium der Trennung und Zerrüttung, welches beſtändig die Individua untergräbt, um ſie zu zerſtören und aufzulöſen. Beyde zuſammen machen dieſes höchſte unerklärliche Geſetz aus, welches das Geſchick heißt; eine ſanfte Gewalt, die aus Zwang und Ueberredung zuſammengeſetzt iſt. Gott kann nicht Alles, weil die Materie nicht zu Allem fähig iſt; die Materie kann nicht Alles, weil Gott ſtärker iſt, als ſie. Dieß iſt die harte Nothwendigkeit. Gott leidet den Widerſtand der Materie, und will ihr, ohngeachtet ihrer Widerſetzlichkeit, Ordnung und Regelmäßigkeit mittheilen. Die Materie willigt an ihrer Seite ein, dieſe Ordnung anzunehmen, und ſich den Formen bis auf einen gewiſſen Grad zu unterwerfen. Das iſt die ſanfte Ueberredung.

Dieſe

Dieſe ſo mit einander verbundenen Ideen, welche, wie man glaubte, ſowohl das Moraliſche als Phyſiſche der Welt erklärten, blendeten eine Zeitlang. Timäus glaubte in der That, die Wahrheit gefunden, und den ſpäteſten Nachkommen nichts weiter übrig gelaſſen zu haben, als ſeine Begriffe zu entwickeln und anzuwenden. Aber im kurzen wurden ſeine Erfindungen zu Hirngeſpinnſten herabgeſetzt. Plato ſelbſt, der daraus den Inhalt ſeines berühmteſten Dialogen machte, glaubte nur ſchwach daran, und trug ſie nur als Wahrſcheinlichkeiten und akademiſche Streitfragen vor, die den Verſtand ſchärfen und die Beredtſamkeit üben könnten. Aber wir wollen ihn ſelbſt hören.

Dritte Abtheilung.

Ausdrücke des Plato.

Oder: Dasselbe und das Andere.

Da der Timäus des Plato nichts als die entwickelten Ideen des Timäus von Lokris enthält, so würde ich nichts von ihm gesagt haben, wenn ich es nicht für unerlaubt gehalten hätte, in einer Materie, wie diese, dem göttlichen Plato nicht einen besondern Artikel zu wiedmen.

Gleich anfangs setzt er, so wie Timäus, zwey Ursachen fest. Timäus hatte die eine **Verstand**, und die andere **Nothwendigkeit** oder **Zwang** genannt. Plato nennt die erste, das Ding, das immer dasselbe und die zweyte, das Ding, das immer anders ist *); (Dasselbe und das Andere.) Die thätige Kraft aber des ersten heißt er das untheilbare Wesen, das heißt ein solches, welches sich nicht trennt, nicht auflöst; sondern alles zur Zusammensetzung, zur Hervorbringung leitet **). Die Kraft des zweyten heißt er das theilbare Wesen, aus den entgegengesetzten Gründen. Dieß macht vier metaphysische Dinge in den Ideen

*) Er nennt sie auch zuweilen Nothwendigkeit, wie in seinen Gesetzen.

**) Dieses untheilbare Wesen ist es, welches Plato anderswo auch Idee nennt, und aus dem er ein drittes Principium macht, welches doch mit dem ersten zusammenfällt; indem die Idee nichts anders, als das Muster oder die causla exemplaris ist, die in der wirkenden Ursache existirt.

Ideen des Plato. Sollen wir uns wohl noch aufhalten, von jedem dieser Grundwesen den Begriff genau zu bestimmen?

Das Ding, das immer dasselbe ist, ist dasjenige, in welchem die Weisheit, die Macht, die Ordnung und die höchste Vernunft wesentlich und unveränderlich ihren Sitz haben. Es ist das Principium aller Vollkommenheit und Schönheit; es ist Gott.

Das Ding, das immer anders ist, ist die Materie. Man weiß, welche Erklärungen die Alten von ihr gaben, daß sie ein Wesen ohne Eigenschaft, ohne Gestalt, und zu allen Arten der Existenz gleich geschickt sey.

Das untheilbare Wesen ist die mit Kraft verbundene und thätige Idee, die in Gott wohnt, welche durch ihre verständige Wirksamkeit dahin arbeitet, die untergeordneten Theile des andern Grundwesens einem regelmäßigen und einfachen Plane zu unterwerfen, und sie unter eine bestimmte Form zu bringen. Diese Idee, sagt Alcinous, ist in Beziehung auf Gott sein ewiger und immer fortdauernder Gedanke; in Absicht auf den Menschen das Reine, Intellektuelle, oder der Gegenstand der wahren Wissenschaft; in Beziehung auf die Materie das Muster, nach welchem sie gebildet worden; in Beziehung auf sie selbst der Inbegriff der Wesen aller Dinge.

Man kann schon zum voraus aus der Entgegensetzung urtheilen, was für Eigenschaften die theilbare Substanz haben wird. Da sie ganz das Gegenbild des untheilbaren Wesens seyn soll, so kann sie nichts

anders als ein Principium der Unordnung, des Irrsales und der Verderbniß seyn, das immer so auf Tod und Zerstörung arbeitet, wie das untheilbare Wesen nach Leben und Hervorbringung strebt *).

Hier sehen wir also, was wir gesagt haben. Gott, die Materie, die verständige Wirksamkeit Gottes, und die blinde Wirksamkeit der Materie. Dieß waren ohne Zweifel eigentlich nur zwey Principia, deren jedes aber wieder in einem doppelten Gesichtspunkte betrachtet wurde: das eine, Gott, als unveränderlich und verständig; das andere die Materie, als beweglich und unverständig. Aber Plato mischt so sehr blos abstracte Ideen mit wirklichen Gegenständen unter einander, und verändert so oft seine Art, sich auszudrücken, daß seine Leser sich in seinen Eintheilungen und Abwechselungen verwirren. Bald ist die verständige Ursache bey ihm nur ein einziges Principium, das durch sich selbst bestehende Ding; bald schließt sie deren zwey in sich, das selbstständige Ding und die Idee; bald drey, das Ding selbst, die Idee und die Weltseele. Eben so ist das materielle Grundwesen zuweilen einfach und eins: es ist das sich verändernde Ding; bald ist es doppelt, der Raum oder die Materie, und die blinde Wirksamkeit, welche diese Materie in Bewegung setzt.

Endlich

*) Plut. de proc. an. Dieser Eigenschaft der Materie schrieben die meisten Alten den Ursprung des Uebels zu. A magno artifici formantur prava multa, non quia cessat ars, sed quia id, in quo exercetur, materia inobsequens arti est. Sen. Praef. Quaest. Nat.

Endlich ist die Weltseele selbst bald nur eine einfache, bald doppelt, bald dreyfach; sie ist einfach, weil sie in einem einzigen Körper, dem Körper der Welt ist; sie ist doppelt, weil sie aus einem bösen und guten Grundwesen zusammengesetzt ist; sie ist dreyfach, weil sie an dem äußersten Umkreise reine Vernunft, im Mittelpunkte bloße Unvernunft, und in dem mittleren Raume gemischt ist.

Anstatt in diesem Labyrinthe herum zu irren, aus welchem es unmöglich ist, sich herauszufinden, wenn man einmal sich darein eingelassen hat, wollen wir uns lieber an die klärere Auslegung dieser platonischen Begriffe halten, die uns ein Schüler des Plato gegeben hat. »Wir wollen, sagt Plutarch, dem »Plato nachfolgen, und in seiner poetischen Sprache »sagen, daß die Welt von Gott gebohren ist, »weil die Welt das vollkommenste aller Werke, »und Gott der vollkommenste aller Werkmeister »ist. (Dieß ist das, was Plato Dasselbe nennt). »Die Materie, aus welcher die Welt gebildet wurde, »war nicht selbst erzeugt, (hier sehen wir die Ewig»keit der Materie), aber sie ist dem höchsten Künstler »unterworfen worden, um von ihm gestaltet und ge»ordnet zu werden, und sein Bild, so viel es mög»lich war, anzunehmen.« (Das sind die göttlichen Ideen.)

»So also ist die Welt nicht aus etwas gemacht »worden, was noch gar nicht vorhanden war, son»dern aus etwas, was noch nicht gut, nicht so gut »war, als es werden konnte; eben so, wie ein Haus, »ein Kleid, eine Statue gemacht wird.«

»Vor dem Anfange der Welt war nichts vor»handen, als das Chaos und die Verwirrung. Die»ſes Chaos war nicht ohne gewiſſe Gattungen von »Körpern; es war nicht ohne alle Bewegung und »Seele: aber dieſe Körper hatten weder Regelmäßig»keit in ihrer Form, noch Beſtändigkeit in ihrer »Dauer. Die Bewegung hatte weder Geſetze noch »Abſicht; es war die ungeſtüme Aufwallung einer »Seele, die von einer blinden Kraft getrieben wurde: »(Dieß iſt das theilbare Weſen von dem, was Plato »das Andere heißt.) Gott hat nicht zum Körper »gemacht, was vorhero nicht körperlich war*), noch zur »Seele, was vorhero nicht beſeelt war; eben ſo »wie der Tonkünſtler, der ein Stück nach Geſang »und Takt componirt, nicht ſelbſt die Töne oder Bewe»gungen ſchafft, ſondern nur die erſteren harmoniſch »zuſammen verbindet, und die andern nach gleichen »Intervallen beſtimmt. Eben ſo war es nicht Gott, »der dem Körper die Eigenſchaften der Undurch»dringlichkeit und der Berührbarkeit, oder der Seele »die ſinnliche Vorſtellungskraft und die Thätigkeit »gab; (hier finden wir die beyden thätigen Eigen»ſchaften der Materie, die Bewegung und die ver»worrene ſinnliche Vorſtellung) ſondern er fand »ſchon dieſe beyden Principien, aber beyde unvoll»kommen und regellos; den Körper dunkel und un»geſtaltet,

*) Die Alten verſtanden durch das Wort Körper nicht die Materie überhaupt, ſondern die Materie, in ſo ferne ſie Gränzen und eine gewiſſe Figur bekommt und dadurch unter dieſe oder jene Gattung gebracht wird.

»geſtaltet, die Seele blind und ungeſtüm. Er un»terwarf ſie beyde der Ordnung und der Harmonie, »er machte ſie ſchön, regelmäßig, gleichförmig, wie »ſeine Ideen waren, und bildete daraus ein voll»kommenes Thier, welches die Welt iſt *).«

Nach der Feſtſetzung dieſer beyden Grundweſen geht Plato aus Gründen, die wir am Ende dieſes Artikels ſehen werden, zur Zuſammenſetzung der Weltſeele fort, welche Gott bey ihm gerade ſo, wie bey dem Timäus, aus einer Miſchung eines Theiles von ihm ſelbſt, oder ſeiner ewigen immer reinen, immer heiligen Vernunft (das heißt ſeiner Ideen) mit einem Theile der unvernünftigen Seele des zweyten Grundweſens hervorbringt **). »Die Wirkungen die»ſer Miſchung, ſagt Plutarch, ſind in der ganzen

*) Diog. Laërt. giebt eben den Auszug aus den Platoniſchen Ideen.

**) Hier ſind die eigenen Worte des Plato: „Aus die„ſer Subſtanz, welche untheilbar, durchaus gleich„artig und immer dieſelbe iſt, und aus der, welche „theilbar oder durch die Körper vertheilt iſt, machte „Gott eine Miſchung, aus der ein drittes Weſen „entſprang, von mittlerer Natur zwiſchen der un„theilbaren und unveränderlichen und der durch die „Körper vertheilten veränderlichen Subſtanz; und „aus dieſen dreyen Sachen machte er nur eine Eſ„ſenz, und zwang die Natur des andern oder des „ungleichartigen, welche ſich dieſer Miſchung wider„ſetzte, mit dem, was man daſſelbe heißt, oder mit „dem gleichartigen vermiſcht zu bleiben.„ Hoc eſt, quod triſtes docemus et pallidi. Sen. Ep. 48.

»Natur und besonders im Menschen sichtbar. In »seinem unvernünftigen Theile sieht man die regello»sen, und in seinem vernünftigen die regelmäßigen »Bewegungen; in seinem sinnlichen Theile die Noth»wendigkeit, und in seinem geistigen Theile die Frey»heit. Man findet in ihm den Streit des Lasters »mit der Tugend, der Lust mit dem Schmerze; die »Entzückungen und den Wahnsinn der Liebenden; »mit einem Worte einen beständigen Widerspruch »zwischen Leidenschaft und Vernunft: lauter Beweise, »daß unsere Seele eine Mi dung eines göttlichen »Principii sey, welches die Leidenschaften beherrscht, »und eines irdischen, welches der Sclave derselben »ist. Selbst die Natur, welche den Himmel er»füllt, ist von diesen Widersprüchen nicht frey; sie »wird zwar vorjetzt, wegen der gegenwärtigen Ueber»legenheit des Principii der Ordnung, welches die »himmlischen Wesen beherrscht, nur nach einer ein»zigen Seite bewegt: aber es wird ein Augenblick »kommen, (und dieser ist schon mehrmalen da gewe»sen,) wo das verständige Principium, sich selbst ver»gessend, in seiner Wirksamkeit nachlassen, und in »eine Art von Schlaf und Mattigkeit versinken wird; »da denn das den Körpern vom Anfange an beywoh»nende und mit ihm wesentlich verbundene Princi»pium das Uebergewicht bekommen, und die Welt »auf eine andere Weise herumtreiben wird, bis sie »durch jenes Principium der Ordnung, das neue »Kräfte durch den Anblick des göttlichen Musters »sammlen, sich wieder ermuntern und sich seiner al»ten Herrschaft wieder bemächtigen wird, zu ihrer »vorigen

»vorigen Regelmäßigkeit wird wieder hergestellt »werden.«

Von diesen substantiellen Ideen also, die Gott der Weltseele bey ihrer Hervorbringung eingoß, und welche das sämmtliche Gemälde der Welt und aller ihrer Formen enthalten, kommt alles her, was im Himmel, auf Erden, in der Luft und im Wasser schön und vortrefflich ist. Durch diese Ideen bekam die Weltseele an sich selbst den ersten Abdruck dieser Modelle, nach welchem alles übrige gemacht werden sollte. Nach diesen Mustern arbeitete die Weltseele, als sie die ersten Individua jeder der Gattungen machte, die sich in der Welt durch eine Reihe auf einander folgender Geschlechter erhalten sollten. Sie drückte in ihnen die Form dieser Muster ab, wie das Siegel ins Wachs, und machte sie zu Vorbildern aller folgenden Dinge dieser Gattung. Die immer getrennte, immer flüchtige und wild umhertreibende Materie bot sich theilweise dem Abdrucke dieses Siegels dar, der jede Gattung bezeichnen sollte. Durch diesen Abdruck wurden ihre Theile unter einander verknüpft, zu einem Beharrungsstande gebracht, und wie zwischen zwey Modellen abgeformt; in die Unordnung wurde Ordnung, in das Mannichfaltige das Gleichartige, in das Doppelte die Einheit, mit einem Worte in die rohe Materie die Idee Gottes gebracht. So also wird die Welt hervorgebracht, indem Gott auf die Weltseele, und diese auf die übrige Materie wirkt. Auf diese beyden Operationen läßt sich alles zurückbringen, und das Uebrige sind bloße Verzierungen.

Aber Plato ist mit dieser abstrakten Sprache des Timäus nicht zufrieden. Er geräth in eine dichterische Begeisterung: er hört die Stimme des Vaters der Götter, der seinen Kindern seine Befehle ertheilt, um sie in den einzelnen Theilen der Welt auszuführen: »Götter der Götter, deren Ueheber und Vater ich bin, höret mich. Ihr wisset, »daß die Werke meiner Hände unsterblich und unzerstörbar sind; wenn es nicht mein Wille selbst »ist, euch zu zerstören, wird also keine Kunst, keine »Kraft hinreichen. Noch sind drey Klassen der »Dinge zu vollenden übrig, wenn wir die Welt vollständig und zu einem Ganzen machen wollen: (diese »drey Klassen sind die Thiere, die in der Luft, dem »Wasser und auf der Erde leben; die Götter, zu »welchen er redet, sind die himmlischen und unsterblichen Thiere.) Wenn meine Hand allein sie hervorbrächte und bildete, so würden sie den Göttern »gleich seyn, (deswegen war eben eine Weltseele »nothwendig, um die ephemerischen, das heißt die »sterblichen Wesen hervorzubringen,) euch trage ich »dieses Geschäffte auf; geht, arbeitet, ein jeder nach »den Kräften, mit welchen ihr begabt seyd, und ahmet das Muster nach, welches ich euch vorgestellt »habe, da ich euch hervorbrachte. Da es unter »den übrigen Thieren eins geben soll, welches der »König der andern sey, welches etwas Göttlicheres »habe, als sie alle, und die Götter und die Gerechtigkeit aus freyer Bewegung ehre: so will ich euch »davon die ersten Keime und die ersten Lineamente »geben. Divinae particulam aurae. Noch einmal,

»mal, geht, verknüpft das Sterbliche mit dem Un»
»sterblichen; lasset Thiere geboren werden, die wach»
»sen und sich ernähren; und wenn ihre Körper sich
»wieder auflösen, so sammlet ihre Elemente. So
»sprach er, und alsobald nahm er den Becher, in
»welchen er die Weltseele gemischt hatte; er that
»einige noch übrig gebliebene Theile des ersten
»Grundwesens hinzu, und machte daraus eine ei»
»gene Zusammensetzung, die menschlichen Seelen
»hervorzubringen. Diese vertheilte er sodann nach
»gleichen Theilen in jedes der Gestirne, als auf so
»viele Feuerwägen, welche von ihnen in der Welt
»einhergeführt, und deren Einwohner ihre Gesetze
»und Bestimmungen von ihnen bekommen sollten.«
Dieß ist die Lehre des Plato in seinem Timäus über die ersten Ursachen.

Wenn auch unter diesen bildlichen Ausdrücken wirkliche Kenntnisse und wahre Philosophie verbor»gen lägen: so könnte man doch die Dunkelheit der»selben einem Philosophen kaum vergeben, den sein Charakter verbindet, die Beredtsamkeit der Deutlich»keit aufzuopfern. Aber da dieser orientalische Styl nichts anders enthält, als was wir schon im Ti»mäus von Lokris gefunden haben: so wäre Zeit und Mühe verloren, wenn man Ideen noch weiter un»tersuchen wollte, aus denen man zur Kenntniß der ersten Ursachen keinen Vortheil zu ziehen hoffen kann. Zu unserer Absicht ist es genug, zu bemer»ken, daß Plato aus dem Kreise seiner Vorgänger nicht herausgegangen, sondern mit ihnen bey der

Festsetzung zweyer Principien stehen geblieben ist, mit dem einzigen Unterschiede, daß er den Antheil etwas genauer bestimmt hat, welchen jedes dieser beyden Principien an der Hervorbringung der Welt hatte. Drey Sachen lassen sich bey dem Worte Hervorbringung denken: erschaffen, in Bewegung setzen, in Ordnung bringen. Nach dem Plato hat Gott die Dinge nicht erschaffen, er hat sie nicht zuerst in Bewegung gesetzt; er hat nichts gethan, als sie in Ordnung zu bringen.

Dritter Abschnitt.

Heraklit und Zeno der Stoiker.

Oder: Die allgemeine Weltseele, vermischt mit dem Schicksale.

Man wird sich erinnern, bey den Hebräern und Chaldäern ein zuerst erschaffenes Licht, bey den Persern Mithras, einen Gott des Feuers, bey den Griechen der fabelhaften Zeiten einen Amor mit einer Fackel bewaffnet, gesehen zu haben. Die Pythagoräische Schule faßte diese Ideen auf; und indeß, daß Thales, das Haupt der Jonischen Schule, alles aus dem Wasser entstehen ließ, behauptete der Lehrer der Italienischen Schule, daß alles vom Feuer herkäme. Hippasus, Parmenides, Philolaus, Empedokles glaubten, daß das Feuer ein erstes Principium sey; aber Heraklit von Ephes glaubte, daß es das einzige wäre. Ex igne summam consistere solo. Wir werden in diesem Abschnitte den kurzen Inbegriff der Lehre des Heraklits zum Texte machen, und die Lehre des Zeno wird die Auslegung davon seyn.

Heraklit theilte die allgemeine Substanz in kleine Körperchen von Feuer, denen er nicht blos die Fähigkeit zuschrieb, sich von einem Orte zum andern zu bewegen, sondern auch gänzlich ihre Natur und ihre Beschaffenheiten zu verändern. Diese Veränderung geschah nach seiner Meynung, indem sie dichter oder dünner wurden. Durch das erste wurden sie

stufenweise

ſtufenweiſe zu Luft, Waſſer, Erde; durch das andere umgekehrt, aus Erde zu Waſſer, dann zu Luft, dann zu elementariſchem Feuer, endlich zu ätheriſchem Feuer. Durch dieſe beyden Wege giengen ſie beſtändig von einem Zuſtande zu dem andern über, und kehrten in ihren erſten wieder zurück. Den erſten derſelben nannte er den Weg von oben herab, und den andern den Weg von unten hinauf. Die ganze Natur war nichts, als ein großer Strom, der ohne Aufhören in dem Raume fortfloß. Res more fluminis continenter labi et fluere.

Aber zu dieſen Veränderungen mußte der Philoſoph doch irgend eine wirkende Urſache anzeigen. Er nahm alſo in der Welt ein mit Bewußtſeyn und Einſicht begabtes Weſen, eine höchſte Vernunft an, die ſich durch alle Dinge ausbreite und ihr Weſen durchdringe; dieſe Vernunft nannte er das Geſchick. Was verſtand aber Heraklit unter dieſem Worte! Die Gelehrten haben weder eigene Ausſprüche des Heraklits, noch hinlängliche Zeugniſſe, um auf eine beſtimmte Art zu antworten. Anſtatt ungewiſſer Muthmaßungen alſo, die wir über die Gedanken eines Mannes wagen könnten, der mit Fleiß hat dunkel ſeyn wollen, wollen wir uns an die Stoiker wenden, welche dem epheſiſchen Philoſophen ſcheinen Schritt vor Schritt gefolgt zu ſeyn.

Zeno aus Cittium, einer Stadt in Cypern, gebürtig, und deswegen Citticus genannt, um ihn von dem Zeno von Elea und von mehreren andern Zenos, die in der Geſchichte bekannt ſind, zu unterſcheiden, ſtreng gegen die zehnte Olympiade, ohngefähr drey-

hundert

hundert Jahre vor Christi Geburt an, in der Halle zu Athen zu erscheinen.

Während der ersten dreyßig Jahre seines Lebens glaute er nicht, daß er dazu bestimmt seyn sollte, eine philosophische Sekte zu errichten. Ein Phönicier, von seiner Geburt an zum Handel erzogen, dachte er an nichts, als seine Gelder anzulegen und zu vermehren, als ein Sturm seine Schiffe verschlang, und ihm alles, auch sogar seinen Credit raubte. In diesem Augenblicke bot ihm die Philosophie, die er schon kannte, einen Hafen an, und er war weise genug, ihn anzunehmen.

Es gab damals in Athen so viele philosophische Schulen, daß man die Wahl hatte. Alle Wege waren nicht nur geöffnet, sondern auch gebähnet. Aristoteles, der vor zwanzig Jahren gestorben war, hatte dem Theophrast den Ruhm des Lycäi zu behaupten hinterlassen; Polemon besetzte den Lehrstuhl des Plato; Crates hatte den doppelten Mantel des Diogenes geerbt; Epikur predigte in seinen Gärten die Ruhe und das Vergnügen nach dem Aristippus, und Hieronymus von Rhodus; Arcesilaus und Carneades stritten für und gegen alles, und suchten alle Wahrheit auf bloße Wahrscheinlichkeiten zu bringen.

Zeno hörte alle diese Lehrer und wußte ihren Unterricht zu nutzen; aber da die Unglücksfälle, die er erfahren hatte, und ein gewisser Ernst, der in seinem Charakter herrschte, ihn zur Strenge gegen sich selbst geneigt machten, so ergab er sich gänzlich dem Crates, und trat zur cynischen Sekte, ohne sich dem

ohngeachtet

ohngeachtet alle ihre Unanſtändigkeiten zu erlauben, oder ſich alle ihre Freyheiten anzumaßen. Er gab ſeinen Unterricht in der ποικίλη, einer Halle, die vom Polygnotus gemalt war, die im Griechiſchen Stoa hieß, und daher dieſe Sekte den Namen Stoiker bekommen hat.

Man kann nicht vom Zeno das ſagen, was von gewiſſen Philoſophen wahr iſt, daß er, wie die muſikaliſchen Inſtrumente, harmoniſche Töne von ſich gegeben hätte, die er ſelbſt nicht empfand. Der hohe Begriff, den er von einem Weiſen gab, war nicht ganz ein Paradoxon, da er durch ſein Beyſpiel beſtätiget wurde. Er hatte Schüler, die ſeines Ruhmes würdig waren. Unter ihnen zählt man den Cleantes, der nicht weniger Erhabenheit des Charakters hatte, als ſein Lehrer; den Panätius, den Freund des Scipio; den Poſſidonius, vor welchem der große Pompejus die Faſces des Reiches neigte. Man ſetzt noch den Cato von Utica, den Seneka, den Thraſeas, den Pätus, den Kayſer Markus Aurelius und einige andere hinzu, deren ſtrenge Grundſätze mit der Hoheit eines römiſchen Herzens verbunden, den Ruhm der Stoa auf den höchſten Gipfel gebracht haben.

Das Feld der Philoſophie war ſchon ſo angebauet, als Zeno erſchien, daß es für ihn nothwendig war, die Gedanken ſeiner Vorgänger zum Grunde zu legen. Es gelang ihm, durch neue Kunſtwörter, durch ſtrengere Definitionen die alten Begriffe zu verjüngen, und aus ihnen ein glänzendes

des

des Gebäude aufzuführen, daß aller Augen an ſich zog und ſeinen Hörſaal anfüllte *).

Zeno ſtellte ſich die Welt als ein großes kugelförmiges Thier vor, folglich als aus einem Körper und einer Seele zuſammengeſetzt, die gegenſeitig auf einander nach gewiſſen natürlichen und unwandelbaren Geſetzen wirkten, Kraft welcher alle ihre Theile ihre beſondern Endzwecke erfüllten, die ſich dann endlich zur größten Vollkommenheit des Ganzen vereinigten.

In dieſem Syſteme war die Seele jedes Menſchen ein Theil der Gottheit, welcher, obgleich mit einem

*) Plato, ſagt Cicero, reliquit perfectiſſimam diſciplinam, Peripateticos et Academicos nominibus diſferentes, re congruentes, a quibus Stoici verbis magis, quam ſententiis differunt. Und in einer andern Stelle, wo er vom Zeno redet: Nihil noui reperiens, emendans ſuperiora immutatione verborum. Juſtus Lipſius iſt weit davon entfernt, dieſes Urtheil des römiſchen Philoſophen anzunehmen, er redet ſogar davon mit einiger Härte und Verachtung; er hätte aber bedenken ſollen, daß Cicero für ſeinen Ruhm und für den Ruhm des römiſchen Namens arbeitete, da er den Auszug aus den griechiſchen Philoſophen machte; daß er ſelbſt dem Cicero das größte Anſehen in dieſer Materie einräumt; und daß Cicero nicht der einzige iſt, der dem Zeno dieſen Vorwurf gemacht hat. „Ich ſehe ihn, ſagte „Polemo, ſich nach der Gewohnheit ſeines Landes „in fremde Gärten ſchleichen, um die Früchte daraus zu ſtehlen.“ Endlich würde es nicht ſchwer ſeyn, das Urtheil des Cicero durch eine Menge einzelner Beyſpiele zu rechtfertigen.

einem Theile organiſirter Materie vereinigt und den unwandelbaren Geſetzen der ganzen Natur unterworfen, ſich nichts deſto weniger für verbunden hielt, durch unaufhörliche Beſtrebungen der Tugend ſich ſeinem Urſprunge zu nähern, und den Gott zu ehren, der ſeinen ſterblichen Leib beſeelte.

Es wäre ſeinem erſten Grundſatze von der Unveränderlichkeit der Urſachen und Wirkungen, welchen wir ſogleich aus einander ſetzen werden, gemäßer geweſen, wenn er die bloße ruhige Befolgung des natürlichen Ha ges als den Grund der Tugend angeſehen hätte, indem ſich nämlich die Seele ohne Widerſtand den immer ſiegreichen Eindrücken des allgemeinen Principii überließe, welches alles, ohne Ausnahme, Leib und Seele, mit Gewalt oder mit gutem Willen, zu dem Endzwecke der Natur mit ſich fortführte *). Dem Geſetze der höchſten Gewalt, welches die Welt beherrſcht, widerſtehen, das hieß einem Hunde nachahmen, der von den Rädern eines Wagens fortgeſchleppt wird, dem er nicht folgen will; die Stoiker bedienten ſich dieſes Bildes **), ducunt volentem fata, nolentem trahunt ***). Alle Tugend, alle Vernunft, alle Weisheit mußte alſo darinnen beſtehen, in dieſem Leben nicht gegen eine unüberwindliche Nothwendigkeit zu kämpfen. Folge Gott

*) Dieſe Lehre wird in dem Traume des Scipio entwickelt.

**) Pſeudo Orig. C. 21.

***) Cleanthes im Epictet angeführt Ench. 52. und vom Seneka überſetzt Ep. 107.

Gott nach, das war die große Maxime, das Unterscheidungswort dieser Schule.

Aber wir müssen uns nothwendig in eine stückweise Untersuchung dieser Lehsätze einlassen. Die Citationen, die man allenthalben finden kann, wollen wir unsern Lesern ersparen.

Die Stoiker machten einen Unterschied zwischen dem Universo und der Welt. Das Universum begriff den ganzen Raum, sowohl den vollen als den leeren, in sich; die Welt war der volle Raum, um welchen herum der leere Raum ist *).

Sie nahmen mehrere auf einander folgende Welten an, die nach der Reihe alle durchs Feuer untergiengen, und dann aus ihrer Asche wieder neu geboren würden, so wie der Phönix, der auch, weil er der einzige seiner Art ist, das Bild der Welt vorstellen kann.

Aus einer ersten ewigen Substanz, deren Theile fast alle gleichartig, und nur durch einen größern oder mindern Grad von Feinheit verschieden waren, hatten alle Wesen, Götter, Geister, Thiere, unbelebte Materien ihren Ursprung genommen.

Durch die erste Auswickelung dieser Substanz hatten sich die gröberen Theile, die den Körper der Welt ausmachen sollten, von den feinern abgesondert, die zur Seele derselben bestimmt waren; und dieß machte eine Art von zwey Grundwesen aus.

Die

*) Man sehe das zweyte Buch des Cic. de nat. Deor. wo Balbus das System der Stoiker im Ganzen vorträgt, und das dritte, wo Cotta es widerlegt.

Die Theile, welche den Körper zusammensetzen sollten, bildeten sich bald zu Elementen, an der Zahl vier, aus, die alle veränderlich und zerstörbar, und dadurch von den unveränderlichen und unzerstörbaren Grundwesen verschieden waren. Die Elemente, nachdem sie sich während der Zeit der Dauer einer Welt unzählichemal in einander verwandelt, und durch unzählbare Individua ihren Umlauf vollendet hatten, kehrten endlich, durch die allgemeine Zerstörung, wieder in ihren ersten Zustand von Grundwesen, oder des elementarischen Feuers zurück.

Auch die Seele war aus Theilen der ersten Substanz zusammengesetzt, aber aus solchen, die die Organisation der Elemente nicht annehmen konnten; es waren, wie wir gesagt haben, die feinsten und von den grobern abgesonderte Theile. Was für eine Organisation aber gehörte zur Hervorbringung dieser Seele? Die Stoiker wußten dieß ohne Zweifel nicht; aber die Eigenschaften, die sie derselben entweder Kraft dieser Organisation, oder vermöge der Reinigkeit der ersten Grundtheile zuschrieben, waren die Kraft zu bewegen, die Empfindung, der Verstand, die Vernunft; Eigenschaften, welche sie in den verschiedenen Theilen der Welt, (in welchen sie sich selbst verbreitete), nach Maßgebung der Elemente woraus und der Art wie sie zusammengesetzt waren, vertheilte, da sie dann selbst hinwiederum in jedem Körper durch die besondere Materie und Form desselben neue Bestimmungen und Modifikationen annahm, ungefähr so, wie die immer gleiche Luft verschiedene Töne hervorbringt, wenn sie durch Instrumente

mente von verſchiedener Maſſe und Struktur erſchüttert wird; oder wie ein und derſelbe Saft, der in dem Stamme eines Baumes in die Höhe ſteigt, vermöge der verſchiedenen Kanäle, durch welche er geht, zu Holz, Rinde, Blatt, Blüte, oder Frucht wird, ob er gleich vorher keine dieſer Geſtalten hatte. Es muß in dieſer Materie erlaubt ſeyn, ſich zuweilen durch Metaphern deutlich zu machen; weil in der That die meiſten Schlüſſe dieſer Philoſophen zuletzt auf eine Vergleichung hinauslaufen.

Dieſe Weltſeele bekam unter den verſchiedenen Geſtalten, die ſie annahm, und bey den verſchiedenen Wirkungen, die ſie äußerte, auch verſchiedene Namen. Sie hieß Gott, der große Jupiter, die allgemeine Natur, das Geſchick, Juno, Venus, Minerva, die Vorſehung. »Man kann, ſagt Seneka, »ihr Namen geben, welche man will, wofern ſie »nur den Einfluß der himmliſchen Weſen über uns »ausdrücken *). Will man ſie das Geſchick nennen, man wird nicht irren; ſie iſt der Punkt, an »welchem alles hängt; will man ſie Vorſehung »nennen, man wird ſich recht ausdrücken, weil durch

*) Quaecunque voles nomina propria Deo aptabis. Vim aliquam, affectumque coeleſtium continentia; tot appellationes eius eſſe poſſunt, quot munera. *De Benef.* libr. 4. cap. 7. Vis illum fatum vocare? non errabis; hic eſt, ex quo ſuſpenſa ſunt omnia, cauſſa cauſſarum. Vis illum prouidentiam? Recte dices etc. *Quaeſt. Met.* lib. 2. c. 45. Siehe auch den Diog. Laërt. im Zeno, ſegm. 135. und den Poſidonius citirt vom Stobäus in den Eclog. Phyſ.

»ihren Rath für alles in der Welt geſorgt, der un»wiederrufliche Gang der Weſen beſtimmt, und die »Entwickelungen aller Dinge veranſtaltet werden; »nennt man ſie **Natur**, es geſchieht ohne Fehler, »denn von ihr entſtehen alle Weſen, durch ih»ren Hauch haben wir das Leben; nennt man ſie »**Welt**, ſie iſt es, ſie iſt alles, was man ſieht, durch »ihre Kraft werden alle Theile der Welt unterſtützt.« »Man weis bis zu den Antipoden, ſagt Plutarch, »daß die Stoiker unter der **allgemeinen Natur** »eben das verſtehen, was wir die **Vorſehung**, das »**Geſchick**, die **allgemeine Vernunft** nennen *).«

Die Erklärung, die ſie von Gott geben, wird den Sinn dieſer verſchiedenen Benennungen klärer und beſtimmter machen. Hier iſt die, welche uns Plutarch und Stobäus aufbehalten haben. Gott iſt ein künſtlich wirkendes Feuer, das mit Ordnung und nach einer gewiſſen Methode zur Bildung der Welt ſchreitet, welche Welt alle Keime der Dinge, und alſo die Urſachen und Normen in ſich enthält, nach welchen, zufolge dem Geſetze des Schickſals, die Weſen entſtehen ſollen **). Zu dieſer Erklärung ſetzt

*) Chryſ. in Plut. de Plac.

**) Stoici Deum pronunciant, eſſe ignem artificem via procedentem ad mundi generationem, qui mundus ſeminales rationes omnes complectitur, iuxta quas ſingula ſecundum fatum fiunt. Die rationes ſeminales ſcheinen nach einer Definition derſelben, die uns Stobäus aufbehalten hat, mehr dem igni artifici, als der Materie zuzugehören, welches wir ſogleich unterſuchen wollen. Cicero giebt dieſelbe Definition

ſetzt Plutarch noch eine zweyte, als eine Erläuterung der erſten hinzu. Gott, ſagt er, iſt ein Hauch, ein Geiſt, der mit ſeiner Wirkung die ganze Welt durchdringt, und nach den Geſtalten, die er in ihren verſchiedenen Theilen annimmt, verſchiedene Namen bekömmt (Ebendaſ.). Um dieſe Erklärung recht zu entwickeln, müßte man aus einander ſetzen, erſtlich, was die Stoiker unter dem Feuer verſtanden, welches das Weſen Gottes ausmacht; zweytens, wie ſie ſich die *rationes ſeminales* vorſtellten, nach welchen ſich die Wirkſamkeit Gottes in der Welt richtete; drittens, was für einen Begriff ſie ſich von dem Schickſale und von ſeinem Einfluſſe auf die Hervorbringung der Dinge machten? Wir wollen verſuchen, dieſe Fragen zu beantworten, ob wir uns gleich nicht ſchmeicheln, daß es uns völlig gelingen wird.

Die Stoiker ſtellten ſich Gott unter der Idee des Feuers vor. Das Feuer war, wie jedermann weiß, faſt bey allen geſitteten Nationen, und ich ſetze hinzu, auch bey den Philoſophen des erſten Ranges, als ein Sinnbild der Gottheit angenommen. Aber die Stoiker blieben dabey nicht ſtehen, ſondern ſchrieben Gott das Weſen des Feuers ſelbſt zu, doch war es freylich nicht das Feuer, das hier auf der Erde zu unſeren Bedurfniſſen dient, obgleich auch dieſes von den Alten als das erſte und vornehmſte der vier Elemente angeſehen wurde. Es war, wie

Definition in weniger Worten: Ignem artificioſum ad gignendum progredientem via. De Nat. Deor. 2. 22.

wir ſchon geſagt haben, eine unendlich feine und wirkſame Subſtanz, die von Andern, im Gegenſatze des ſublunariſchen Feuers, Aether oder Quinteſſenz genannt wurde.

Wäre dieſes Wort bey dem Zeno bloß metaphoriſch geweſen, wie die Wörter anima, ſpiritus bey uns ſind: ſo hätte es vielleicht eben ſo ſchicklich ſeyn können, als jedes andere. Aber es bedeutete einen Körper, und einen Körper in der ſtrengſten Bedeutung, der durch drey Dimenſionen begränzt wurde, wodurch alſo Gott eine körperliche Ausdehnung und eine gewiſſe Figur bekam, welche bey den Stoikern die ſphäriſche war. Rotundam Dei formam. Senec. epiſt. 94. Alles war nach den Stoikern Körper; die Affektionen der Seele, die Laſter, die Tugenden waren Körper, weil ſie nur Modifikationen eines Körpers waren. Corporis bona, corpora ſunt: corpora erga ſunt, et quae animi, nam hic quoque corpus eſt. Sie erklärten den Körper durch das, was eine Wirkung äußern oder annehmen kann. Nun konnte aber nichts wirken, ohne zu berühren, nichts konnte berühren, ohne ein Körper zu ſeyn. Selbſt nach dem Axiom des Epikurs, das Seneka anführt, tangere nec tangi ſine corpore nulla poteſt res. Sen. epiſt. 306. Zeno erkannte nichts Unkörperliches, als den leeren Raum, die Zeit und einige andere eben ſo metaphyſiſche Weſen.

Dieß hinderte nicht, daß nicht Gott nach den Stoikern eine verſtändige Subſtanz und mit allen den Eigenſchaften begabt ſeyn konnte, die wir nur

einem

einem Geiſte zuſchreiben. Dieſes Feuer, welches Gott war, beſchrieben ſie als ein künſtlich wirkendes Feuer, das nach Regeln und einer Methode arbeitete; progrediens via, von Wort zu Wort, das nach einer vorgezeichneten Bahn fortſchritt; vorgezeichnet in den Materialien ſelbſt, ohngefähr auf ſolche Art, wie die Struktur der Pflanze in dem Saamen vorgezeichnet iſt. Ars, via, methodus, ratio ſeminalis, von dieſen vier bey den Stoikern beynahe gleichbedeutenden Wörtern braucht man nur eins zu erklären, um die übrigen zu verſtehen.

Ueberhaupt iſt eine Kunſt eine Sammlung allgemeiner Regeln, die geſchickt ſind den Künſtler bey der Hervorbringung ſeines Werkes zu leiten. Dieſe Regeln ſind von zwey Arten; die einen haben ihren Sitz bloß in der Seele, und ſind das idealiſche Muſter der Sache, welche außer dem Künſtler hervorgebracht werden ſoll. So hat der Schreiber, der aus freyer Hand einen Zirkel aufs Papier macht, keine andere Regel dazu, als ſeine Idee. Die zweyte Art der Regeln iſt außerhalb dem Geiſte vorzanden, und liegt in den mechaniſchen Werkzeugen, deren ſich der Künſtler bedient, und welche ſeiner Operation eine gewiſſe Richtung geben, die ſie ohne dieß nicht haben würde; wie wenn man einen Kreis mit Hülfe eines Zirkels beſchreibt.

Um zu wiſſen, von welcher Art eigentlich die Regeln oder die rationes ſeminales waren, durch welche die Stoiker die Handlung Gottes bey der Hervorbringung der Welt einſchränken und beſtim-

men lieſen, muß man unterſuchen, ob ſie dieſelben in den Verſtand Gottes, als Ideen, oder in die Materie, als Eigenſchaften derſelben, ſetzten; das heißt, ob ſie ſie in der Bedeutung des platoniſchen oder epikuriſchen Syſtems annahmen? Nach den Stoikern war in der urſprünglichen Maſſe, ehe ſie die Geſtalt der Welt annahm, alles Feuer; alſo war alles darinn Materie. Die Welt, die aus Seele und Körper zuſammengeſetzt iſt, war noch nicht vorhanden; alſo konnte es auch nicht die Welteſeele ſeyn, die die rationes ſeminales von der Entſtehung der Welt in ſich enthielt. Sie konnten eben ſo wenig in den Körpern vorhanden ſeyn, weil noch kein Körper gebildet war. Wo wären ſie denn alſo? Sie waren in jedem der kleinſten Theile der allgemeinen Maſſe, als nähere oder entferntere Anlagen zur Zuſammenſetzung von Geiſt oder Körper, nachdem dieſe Theile mehr oder weniger fein waren. Solche vorbereitende Anlagen aber kommen mit nichts ſo ſehr überein, als mit den mechaniſchen Eigenſchaften der Atomen. Folglich waren dieſe rationes ſeminales der Dinge, dieſe Kunſt, dieſe Methode, dieſe vorgezeichneten Wege der Natur nicht geiſtige Bilder in dem Verſtande Gottes, ſondern Eigenſchaften und Anlagen der Materie.

Noch mehr, die rationes ſeminales haben ihre Wirkung nicht anders als vermöge einer mechaniſchen Kraft und nach den Geſetzen der Bewegung geäußert. Bey der Hervorbringung der Welt nahm, nach dem Begriffe der Stoiker, die Erde nur deswegen ihre Stelle im Mittelpunkte ein, weil ſie durch

die

die ratio seminalis ihrer gröſseren Schwere dazu gezwungen wurde. Aus eben dem Grunde bekamen das Wasser, dann die Luft und dann das elementarische Feuer ihren Platz. Endlich breitete sich der Aether, welcher die Substanz Gottes ist, um die ganze Weltkugel Kraft seiner gröſseren Feinheit und Leichtigkeit aus. Diese ganze Anordnung also, sowohl der irrdischen als himmlischen Körper, ist bloſs durch die materiellen Eigenschaften bewirkt worden, die in den Grundtheilen der ungebildeten Masse lagen. Die rationes seminales von der Zusammensetzung der Welt lagen also nicht in den göttlichen Ideen. Nun wird aber die Welt augenscheinlich durch eben die Ursachen erhalten und regiert, durch welche sie hervorgebracht worden: also können auch die rationes seminales des gegenwärtigen Zustandes der Welt nicht Ideen seyn. Und warum hätten sie sie denn rationes seminales und nicht lieber Ideen genannt, wenn sie nicht eine gewisse Aehnlichkeit derselben mit dem Saamen der Pflanzen und Thiere, das heiſst, wenn sie nicht hätten anzeigen wollen, daſs in den ersten Grundwesen gewisse Formen und Eigenschaften lägen, vermöge welcher sie in der Folge der Zeit den oder jenen Ort einnehmen, diesen oder jenen natürlichen Gegenstand hervorbringen müſsten. Gott, sagt ein Alter, hat bey der Hervorbringung der Welt einem Ackersmanne nachgeahmt, der in sein Feld die verschiedenen Getreydearten, Gerste, Weizen aussäet, welche er von der Natur bekommen hat. So hat er in den Himmel die Unsterblichkeit ausgesäet, weil die Materie des

Himmels an und vor ſich unverweslich war; er hat auf der Erde die Abwechſelung und den Uebergang von einer Form in die andere ausgeſäet, weil die gröbere Materie, woraus ſie beſteht, die Keime des Todes mit den Keimen des Lebens in ſich enthielt. Dieſe Auslegung wird neue Stärke gewinnen, wenn wir den dritten Punkt der obigen Erklärung, oder die Natur und den Einfluß des Schickſals unterſuchen werden.

Schon zweytauſend Jahre lang fragt man, was das Schickſal oder das Fatum ſey? Da man noch immer fortfährt dieſelbe Frage zu thun, ſo iſt dieß ein Beweis, daß man ſie noch niemals recht gut beantwortet hat. Und wie wäre auch dieß in einer ſo dunklen und tiefen Materie möglich, wo es auf nichts weniger ankömmt, als das Weſen Gottes und die Urſachen ſeiner ewigen Rathſchlüſſe zu begreifen; zu den erſten Quellen der phyſiſchen und moraliſchen Geſetze hinaufzuſteigen; mit einem Worte, das erſte Glied der Kette, die alles Wirkliche und Mögliche umfaßt, an einen feſten Punkt anzuhängen!

Zuweilen ſcheint es, daß das Schickſal eine Art von Nothwendigkeit von Seiten der Materie bedeute, die in der Hand Gottes mehr oder weniger biegſam, ſich mehr oder weniger der Vollkommenheit ſeines Werkes entgegengeſetzt hat. Dieß iſt die gemeinſte Meynung derjenigen Alten, die von Gott am richtigſten gedacht haben.

Zuweilen ſcheint dieſe Nothwendigkeit von Seiten Gottes ſelbſt zu ſeyn, der durch ſeine eigene Natur

tur gleichsam gezwungen wird, nach solchen Gesetzen zu wirken und zu schaffen, in welche sein Verstand und sein Wille keinen wesentlichen Einfluß haben.

An andern Orten ist es die höchste Vollkommenheit Gottes selbst, welche ihm nicht erlaubt, etwas anders, als das Vollkommenste zu wählen, und nach dem einmal gefaßten Rathschlusse, in der Folge der Zeit keine andere Wahl zu treffen verstattet, weil er keine neuen Einsichten bekommen kann. Seneka wollte gerne seine Leser überreden, daß das Fatum der Stoiker nur in dieser letzten Art der Nothwendigkeit bestehe. Necesse est ei eadem placere, cui nisi optima placere non possunt, nec ob hoc minus liber et potens est, ipse enim est necessitas sua *). Aber wenn man die Sache genauer betrachtet, so sieht man, daß dieser schöne äußere Schein mit dem Wesentlichen des Systems nicht übereinstimmte. Chrysippus, einer der vornehmsten Häupter der stoischen Schule, stellte das Fatum als eine unendliche und unermeßliche Kette vor, deren Glieder alle in einander eingefügt sind, und einander nothwendig nach sich ziehen; als eine Kette, die sich um den ganzen Umkreis der Zeit und der Ewigkeit herumschlingt, und alle auf einander folgenden Zerstörungen und Wiederherstellungen der Welten in sich begreift, welche die Glieder der Kette ausmachen. Sempiterna et indeclinabilis series rerum, et catena voluens semet et implicans, per aeternos consequentiae ordines, ex quibus apta et connexa est. Diese prächtige Definition, welche Aulus Gellius

*) Sen. Quaest. Nat. Praef.

lius*) uns aufbehalten und überſetzt hat, zeigt uns das Fatum im Großen, wie es nicht bloß die zugleich ſeyenden oder auf einander folgenden Begebenheiten der Welt insbeſondere beſtimmt, ſondern auch die Welten ſelbſt in unendlicher Reihe auf einander folgen läßt.

Dieſe geheiligte Kette nun, wie ſie Markus Aurelius nennt**), bindet die Götter eben ſowohl als die Menſchen, und bindet ſie auf eine unwiderſtehliche Weiſe. Eadem neceſſitas, ſagt Seneka, et Deos alligat, ac irrenocabilis diuina atque humana curſus vehit. Es iſt ein Strom, der ſich herabſtürzt, und in ſeinem ungeſtümen Laufe alles, was da iſt, unwiderſtehlich mit ſich fortreißt.

Und damit man nicht denke, daß hier bloß von ſolchen Göttern die Rede ſey, dergleichen die Sonne, der Mond und einige andere Theile der Welt bey den Stoikern waren, die mit der Welt wieder zugleich untergehen ſollten, nicht aber vom Jupiter, dem Urheber und Herrn der Natur; ſo ſehe man, was Seneka ſagt: »Was wird denn der Weiſe thun, wenn er von ſeinen Freunden verlaſſen, in dem Gefängniſſe eingeſchloſſen, zu barbariſchen Völkern verbannt, oder auf ein unbewohntes Ufer verſchlagen ſeyn ſollte? Er wird thun, was Jupiter thut, wenn bey der allgemeinen Auflöſung der Welt alle

*) Noct. Attic. Lib. 6 et 2. Fata nos ducunt, cauſa pendet ex cauſa, priuata ac publica longus ordo rerum trahit. Non incidunt cuncta ſed veniunt. Sen. de Prouid. C. 5.

**) Lib. 4 Sect. 9.

alle Götter ſich in der Maſſe verlieren werden, und die Natur eine Zeitlang unbewegt und ohne Wirkſamkeit bleibt. Jupiter ruht alsdenn in ſich ſelbſt aus, und überläßt ſich ſeinen Gedanken: »Qualis eſt Iouis vita, cum reſoluto mundo, et Diis in vnum confuſis paulisper ceſſante natura, acquieſcit ſibi, cogitationibus ſuis traditus.« Hier ſieht man die Apathie des Jupiters als das Muſter der Apathie des Weiſen vorgeſtellt. Aber was iſt die erſte?

Man muß auf die Worte: paulisper ceſſante natura, Acht haben. Wir haben anderswo geſagt, daß das Wort Natur in der alten Philoſophie, wenn es, wie hier, als etwas Wirkſames, Thätiges genommen wird, nichts anders als das Grundweſen bedeute, welches die Dinge hervorbringt, und ſie zu ihrer Vollkommenheit und zu ihrer Beſtimmung bringt. Eben ſo haben wir geſagt, daß die Worte Natur, Gott, Jupiter, bey den Stoikern gleichbedeutend wären.

Nun bleibt in dem Zuſtande, von welchem Seneka redet, die Natur ohne Thätigkeit; Jupiter ſelbſt alſo bleibt ſo. Dieß heißen die Worte acquieſcit ſibi. Aber iſt dieſe Ruhe die Ruhe eines Geſunden, welcher wacht und denkt, und freywillig ſich enthält, außer ſich zu wirken; oder die Ohnmacht eines Kranken, deſſen Kräfte insgeſammt aufgehalten, und deſſen Triebfedern abgeſpannt ſind; oder iſt es endlich ein wirklicher Tod, der in der Auflöſung des Herrſchers Jupiters beſteht, ſo daß alsdenn dieſer Name nichts anders, als den chaotiſchen Zuſtand der allgemeinen Grundſubſtanz anzeigt, die zu ihren erſten Beſtandtheilen zurückgebracht worden?

Um dieß zu entscheiden, muß man sehen, welchen Zustand in diesem Zeitpunkte die Dinge haben. Alle Götter sind in den Ocean der Substanz, aus welchem sie gezogen worden, zurückgekehret: confulis Diis in vnum; die ganze Welt ist zerstört: resoluto mundo. In ihr ist weder Seele noch Körper mehr zu unterscheiden; alles ist vermischt, in Unordnung gebracht, in einander verloren. Also auch Jupiter, der eben diese Seele der Welt war, weil er den Körper derselben belebte, hat aufgehört zu seyn, was er war. Er ist selbst dem allgemeinen Gesetze des Schicksals unterworfen, und wie die übrigen Götter unter den Trümmern der Welt begraben. Irreuocabilis diuina pariter et humana cursus vehit: ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur. Ja dieser große Jupiter, ob er gleich selbst die Schlüsse des Schicksals geschrieben hat, ist nicht weniger verbunden ihnen zu gehorchen; weil er sie nur den Vorschriften des Fati nachgeschrieben hat, welches über ihn ist, und ihn in seinen periodischen Veränderungen mit sich fortzieht. Seine Ruhe in dieser Vermischung der Elemente würde ewig seyn, sein Schlaf würde ein Tod seyn, wenn die Kette des Verhängnisses nicht ihn aus dem Abgrunde wieder herauszöge, in welchen er mit allen übrigen Wesen versunken ist.

Dieser Zeitpunkt seiner Befreyung erscheint ohne Zweifel vermöge einer ratio seminalis, durch die das Verhängniß, oder die von demselben bestimmt wird. Die ungebildete Masse erzittert; die Natur rüstet sich, eine neue Welt anzufangen: ex integro generabitur.

tur. Dieß ist das Erwachen des Jupiters. Die Bewegung dauert fort; die feinsten Grundtheile erheben sich, die gröberen sinken zu Boden; alle durch eine und dieselbe Kraft, die nach Beschaffenheit der Subjekte, in welchen sie wohnt, andere und andere Wirkungen äußert. Die feinen Theile bekommen durch ihre Vereinigung und Stellung Vernunft und Einsicht, und mit diesen zugleich Zepter und Herrschaft über diese neue Welt. Dieß ist der neu gebildete Jupiter, der höchste, der einige Gott, mit Ruhm bekleidet, der den Weltkörper durchdringt, wie die Seelen die thierischen Körper, der sich selbst und die Welt zu gleicher Zeit bildet, der auf den Körper, der ihn umgiebt, wirkt, und von ihm Wirkungen annimmt. Mundum habere mentem, quae et se et ipsum fabricata sit.

Wollte man in diesen Theil des stoischen Systems einigermaßen Zusammenhang bringen, so müßte man das Verhängniß aus zwey Gesichtspunkten und zu zwey verschiedenen Zeiten betrachten; anfangs als eine blinde Kraft, wenn die allgemeine Masse sich in Bewegung setzt, und nach einer Organisation zu streben scheint; hernach aber als eine verständige Kraft, wenn diese Masse zum Theil oder ganz organisirt ist, und sich in aller ihrer Vollkommenheit und Stärke erhält. Hierdurch ist Jupiter wechselsweise ein blindes und ein verständiges Verhängniß; aber allemal in jedem Zustande eine Art von Automaton, ohne Ideen, ohne Willen, und nur durch die Triebfeder einer gewissen Spontaneität wirksam.

Wenn

Wenn dem so ist, könnte man mir einwerfen, wozu nützte denn der Verstand, welchen die Stoiker Gott zuschrieben? Wozu der Wille, der vom Verstande abhängt, und die Freyheit, die ein Resultat beyder ist?

Es würde ohne Zweifel weit natürlicher, und nach ihren sowohl als aller Fatalisten Grundsätzen überhaupt weit richtiger geschlossen seyn, wenn sie ihrer allgemeinen Ursache keinen Verstand und Willen gegeben hätten, da diese doch keine eigentliche Wirksamkeit äußern konnte; oder wenn sie auch mit Straton und Epikur gar keine erste allgemeine Ursache angenommen hätten. Aber es schien vielleicht allen, die nicht so kühn waren, als diese Philosophen, etwas hart, dem ganzen menschlichen Geschlechte ins Gesicht zu sagen, daß die unzählbaren Dinge, welche es in der Welt in der herrlichsten Ordnung erblickt, durch gar keine Ursache in diese Ordnung gebracht wären; oder daß diese Ursache keinen Verstand hätte, da man gleichwohl nicht läugnen kann, daß der Mensch, der doch gegen jene erste allgemeine Ursache gar nichts ist, sich Zwecke vorsetzt, und die Mittel dazu wählt und ausführt. Aus eben dem Grunde mußte man auch dieser allgemeinen Ursache einen Willen zugestehen, weil auch bey dem Menschen das Gefühl seiner Selbstthätigkeit, welches auch schon das Kind durch ein lallendes ich will ausdrückt, das erste und lebhafteste seiner Gefühle ist; und nach eben der Analogie müßte man auch noch der allgemeinen Ursache eine dritte Fähigkeit, nämlich die Freyheit der Wahl, beylegen. Denn wozu nützt es, Einsicht und Willen

len zu gewiſſen Handlungen zu haben, wenn man eben ſo nothwendig dazu beſtimmt iſt, als ob man ohne Einſicht und Willen wäre. Man mußte alſo entweder Gott die Freyheit zugeſtehen, oder ſie auch dem Menſchen abläugnen.

In dieſer Verlegenheit wollten die Stoiker einen Mittelweg gehen, dem Menſchen die Freyheit laſſen, und Gott der Nothwendigkeit unterwerfen. Sie quälten ſich, um dieſe Fähigkeit in der menſchlichen Seele mit jenem unwiderruflichem Geſetze zu vereinigen, welches alles, auch die kleinſten Dinge, beſtimmen ſollte. Sie nahmen zu eben der Spitzfindigkeit ihre Zuflucht, die einige neuere Theologen in dieſer Materie gebraucht haben, und vermiſchten das Freywillige der äußeren Handlung mit der inneren Freyheit der Wahl. Non externa Deos cogere, ſed ſuam illis in legem voluntatem eſſe. Aber dieß war eine von den ſchwachen Seiten, von welcher Carneades mit dem meiſten Vortheile die Stoiker angriff. Ducunt volentem fata, nolentem trahunt. Schon dieſes Geſtändniß allein gab ihm den Sieg. Um die ganze Lehre der Stoiker mit wenig Worten zu wiederholen, ſo war bey ihnen die von der Gottheit hervorgebrachte und regierte Welt, oder vielmehr Gott ſelbſt, der die Welt belebte, im Grunde nichts anders, als ein lebendiges und ſeiner ſelbſt bewußtes Uhrwerk, welches einen Gefallen daran fand, die Stunden ſelbſt mit zu zählen, die es ohne Zuthun ſeines Willens, aus bloßer Nothwendigkeit anzeigte. Er konnte ſich des Vergangenen erinnern, das Künftige vorausſehen, ſich

Vorſtellungen machen; aber dieſe Vorſtellungen hatten auf den Zuſtand der Dinge nicht den geringſten Einfluß. Die Vorſehung, von welcher man in der Stoa ſo viel redete, war höchſtens eine maſchinenmäßige Triebfeder, das iſt eine Kraft, die mehr regiert wurde, als ſelbſt regierte. Sie war (wie Varro dieß den Stoikern vorwirft) nichts mehr, als eine alte Wahrſagerinn, die nur ſo viele Ideen beſaß, als ſie deren von dem Verhängniſſe empfangen, nur das wiederholte, was ſie von dieſem gelernt hatte *): Anus vatidica. Dieß hinderte dem ohnerachtet die Stoiker nicht, Gott höchſtgütig, höchſtmächtig und ſogar höchſtfrey zu nennen. Das Volk, welches den eigentlichen Sinn dieſer Ausdrücke nicht wußte, glaubte, daß man ſeine Götter prieß, indeß im Grunde wenig daran fehlte, daß man ſie nicht verſpottete; ſo wie man in der That das Volk verſpottete.

Unterdeſſen muß man zur Rechtfertigung der Stoiker ſagen, daß ſie in ihrem Syſteme von dem Urſprunge der Welt wenig geſagt haben, was nicht ſchon von den fabelhaften Zeiten an wäre geſagt, und in der Folge von allen griechiſchen Schulen, die eine Gottheit annahmen, wäre wiederholt worden. Nur wollten die Stoiker über dieſer ſo ſchweren Materie die ehrfurchtsvolle Decke nicht liegen laſſen, welche bisher die Schwäche der menſchlichen Meynungen bedeckt hatte; ſie wollten ein Syſtem, das ſich nur auf unvollkommene Begriffe ſtützte, durch und durch zergliedern: dieß war die Quelle ihrer

*) Cic. de Nat. Deor. L. I. C. 3.

rer Irrthümer. Die Geometer bey ihren tiefſinnigſten Spekulationen haben immer gewiſſe gegebene Größen zum Grunde, deren Begriffe genau und beſtimmt ſind, und eben deswegen ſind auch die Schlußfolgen, die ſie daraus ziehen, immer richtig. Aber wenn wir, ohne zu wiſſen, was eigentlich Subſtanz, Bewegung, Urſache und Wirkung ſey, ohne von den göttlichen und ewigen Dingen andere Begriffe zu haben, als die wir uns nach der Aehnlichkeit der irrdiſchen und vergänglichen machen, doch von dem Weſen der Gottheit Rechenſchaft geben wollen: ſo müſſen wir nothwendig, je weiter wir fortgehen, auf immer größere Ungereimtheiten gerathen.

Die Stoiker, welche gewohnt waren, alles zu definiren, einzutheilen, und mit zuverſichtlicher Gewißheit zu behaupten, wurden von ihren Gegnern zum Geſtändniſſe ſolcher Folgerungen gezwungen, die ſie nicht vorausgeſehen hatten, und die ſie, um nicht ihre Grundſätze zu verlaſſen, und die Ehre ihrer Schule nicht bloß zu ſtellen, zugeben mußten.

Um dieſe Mängel zum Theil zu verbergen, brauchten ſie Kunſtgriffe und Ausflüchte; ſie verſchanzten ſich in eine ſpitzfindige und dornichte Dialektik, ſpinoſum diſſerendi genus *). Sie thaten den prächtigen Schein einer Moral hinzu, die, weil ſie ganz in Paradoxen beſtand, das Volk täuſchte; das Volk, auf deſſen Ausſpruch die Philoſophen zuletzt faſt immer ſich berufen, wenn ſie durch die Gründe ihrer Gegner zu ſehr in die Enge gebracht

*) Cic. de finib. L. 3 C. 4.

worden ſind. Und ſo erhielt ſich dieſe Schule, ſo ungereimt auch ihre erſten Grundſätze und ſo erſchrecklich die Folgerungen waren, auf die ſie geriethen, bloß durch den blendenden Glanz ihrer moraliſchen Meynungen, und durch den Ernſt und die Strenge ihrer Sitten. Auch noch heut zu Tage wagen wir es nicht, ihre Lehren nach aller Strenge zu richten, weil wir ihre Begeiſterung für die Tugend und die großen Beyſpiele hochſchätzen, die ſie davon gegeben haben.

Drittes Hauptstück.

Die Physiker.

Das Verhängniß, dieſe blinde Urſache der Welt, Vater und Herr der Götter, der Menſchen, aller Weſen, ohne ſelbſt Gott zu ſeyn, ohne eine beſtimmte Natur zu haben, war ein ungereimtes Räthſel, höchſtens nur für das gemeine Volk erträglich, welches, weil es bey ſeinen Unglücksfällen es nicht wagt, ſich über die Götter zu beſchweren, lieber wie die Kinder ſich an einer eingebildeten und nichtsbedeutenden Urſache ſeines Uebels, als an gar keiner rächen will *). Von der andern Seite war die Vertheilung einer allgemeinen Seele, von dem Mittelpunkte der Natur bis zu ihrem Umfange und weiter hinaus, nach den Verhältniſſen der muſikaliſchen Tonleiter, ein bloß von ohngefähr entſtandener Einfall, ein bloßes Gedankenſpiel, und ein Zeitvertreib müßiger Leſer **). Die Spitzfindigkeiten der Sophiſten waren ſeit den Zeiten des Sokrates in die Verachtung gefallen, die ſie verdienten; und da auch die myſtiſche Sprache des Plato und Pythagoras ihr ganzes Verdienſt, das größtentheils in der Neuheit derſelben beſtand, verloren hatte: ſo blieb nichts mehr übrig, als zu den phyſiſchen Erklärungen zurückzukommen, die man zwar ſchon

*) Quanti haec Philoſophia aeſtimanda eſt, cui tanquam aniculis et iis quidem indoctis, fato fieri videntur omnia? Cic. Nat. Deor. Lib. I.

**) Ariſt. de Coelo L. 2. C. 9.

in den vorhergehenden Jahrhunderten umsonst versucht hatte, die man aber jetzt, wegen einiger neu erlangten Einsichten und einiger erkannten Irrthümer, leichter zu finden hoffen konnte.

Der Name eines Physikers, in seiner weitesten Bedeutung, begreift alle diejenigen unter sich, die die Natur, es sey im Ganzen oder in einigen ihrer Theile, untersuchen. In einem eingeschränktern Verstande legt man ihn denjenigen bey, die die natürlichen Ursachen und ihre Wirkungen, ohne Rücksicht auf den Einfluß der Gottheit, untersuchen. Hier nehmen wir das Wort in einem noch engern Sinne, um diejenigen Philosophen zu bezeichnen, die alle Operationen der Natur aus den bloßen Eigenschaften der Materie, mit Beyseitesetzung oder selbst Ausschließung einer ersten verständigen Ursache, haben erklären wollen.

Die Theologen hatten sich bemüht, den Nationen bloß zu sagen, daß es einen Einfluß der Gottheit über alle Dinge und Begebenheiten der Welt gebe, ohne im geringsten zu erklären, was dieß für ein Einfluß sey, oder Gründe anzugeben, warum man ihn annehmen müsse. Die Dichter, welche noch weniger als die Theologen Beweisgründe anführten, verwandelten alles, sogar die Elemente, in lebendige Personen, und gaben denselben gewisse Fähigkeiten und Handlungen nach ihrem Gefallen. Die Metaphysiker wollten erklären und beweisen; aber da es ihnen an sicheren Grundsätzen fehlte, so hatten ihre Untersuchungen weder Ende noch Nutzen. Die Physiker verließen also endlich sowohl die Ueberlieferun-

gen

gen und Erdichtungen der Erstern, als die Spekulationen der Andern, und blieben dabey stehen, von den Wirkungen der Natur die natürliche Ursache, das heißt diejenige anzugeben, die aus den zusammensetzenden Grundtheilen jedes Dinges und der Art ihrer Zusammensetzung hergenommen ist.

Die Physiker nahmen die Sinne und die Erfahrung zu Führern, wenn die Gegenstände dieses erlaubten, und schlossen nach der Analogie auf die Natur der inneren Triebfedern, die sie nicht unmittelbar beobachten konnten.

Durch die Sinne kannten sie die Materie, und sowohl ihre Grundbeschaffenheiten, die Ausdehnung, die Figur, die Undurchdringlichkeit, die Schwere, die Beweglichkeit, als die davon abgeleiteten, die Kälte, die Wärme, das Feuchte, das Trockene, und die übrigen sowohl einfachen als zusammengesetzten.

Durch die Analogie kamen sie auf die Vorstellung einer ersten Materie, die gegen alle Arten von Formen gleichgültig, zu allen Veränderungen geschickt, und nach gewissen physischen Gesetzen in beständiger Veränderung wäre. Andere nahmen hingegen Elementartheilchen von bestimmter Natur, von verschiedenen Arten und verschiedenen Figuren an, und gaben denselben, nach der Bedürfniß oder der weitern Entwickelung ihrer Hypothesen, Bewegung oder Ruhe, begreifliche oder unbegreifliche Eigenschaften. Man wird in der Folge aus der stückweisen Erörterung dieser Materie sehen, daß diese vorgegebenen Physiker nichts anders als Metaphysiker unter einem andern Namen waren, und daß sie weder

auf die eine noch auf die andere Weise etwas deutlicher machten.

Die vornehmsten Häupter dieser Klasse von Philosophen sind Aristoteles und Strato von Lampsakus, die beyde alle Dinge aus den wesentlichen und ewigen Beschaffenheiten der Materie herleiten, nur mit diesem Unterschiede, daß der Erste mehr dem Mechanismus und der Struktur, Strato aber mehr gewissen inneren Kräften und Triebfedern der Materie zuzuschreiben scheint.

Wir haben oben gesagt, daß die Idee des Wortes Natur schon vor allen Physikern und Philosophen vorhanden gewesen sey; daß Isis bey den Egyptiern, Venus im Oriente, Rhea, Ilythia, Lucina, Prethyrâa und andere nur verschiedene Namen waren, um diejenige Kraft zu bezeichnen, welche alles Vorhandene ans Licht bringt. Wir haben von hundert Namen geredet, die man ihr in einer Hymne des Orpheus giebt, und die alle auf dieselbe Bedeutung gebracht werden können. Die Gewohnheit der ersten Zeiten war, die abstrakten Ideen in körperliche Bilder zu verwandeln, und dieß war eine Quelle von Irrthümern für sie; in den späteren Zeiten verwandelte man selbst die Körper in abstrakte Ideen, und dieß ist eine andere Quelle von Irrthümern für uns gewesen.

Als die Philosophie in ein ordentliches System gebracht wurde, und man in ihr durch Erklärungen, Eintheilungen, Beweise und Einwürfe methodisch fortschritt: so wurde zwar das Wort Natur zergliedert, aber wie es mit allen an sich dunkeln

Ideen

Ideen geht, es konnte auch nicht einmal durch dieſe Zergliederung ganz beſtimmte Gränzen bekommen. Ariſtoteles unterſchied die verſchiedenen Geſichtspunkte, in welchen es ſich betrachten läßt, und erklärte es, in ſoferne es eine Urſache bedeuten ſoll, als das in jedem Dinge weſentlich liegende Principium ſeiner Ruhe und Bewegung. Die Definition ſelbſt haben wir ſonſt ſchon erklärt. Hier aber müſſen wir nur noch ſehen, wie ſie dieſer Philoſoph auf die Organiſation ihrer Welt und ihrer Theile angewandt hat.

Erſter Abſchnitt.

Ariſtoteles.

Oder: Die thätige Natur.

Ariſtoteles fieng gleich bey ſeinem Eintritte in die philoſophiſche Laufbahn damit an, daß er die Gebäude ſeiner Vorgänger niederriß. Die Einheit der Eleatiſchen Schule, die Zahlen des Pythagoras, die Atomen des Demokrits, die Ideen des Plato, ſeines Lehrers, das Verhängniß des Heraklits; alles wurde von ihm über den Haufen geſtoßen, um andern Grundweſen Platz zu machen. Aber was für welchen? Gleich hier werden wir aufgehalten.

Zuerſt, wie ſollen wir ſeine wahren Ideen jetzt aus ſeinen Schriften herausfinden, da ſchon zu ſeiner Zeit und nach ſeinem eigenen Geſtändniſſe man ſie nicht verſtehen konnte, wenn man nicht ſeine Vorleſungen darüber gehört hatte? Denn ſo redet er ſelbſt davon in einem Briefe an den Alexander. Dieſer Prinz ſchien darüber mißvergnügt, daß der Philoſoph den geheimen Unterricht, den er ihm gegeben hatte, öffentlich bekannt gemacht hätte. »Er iſt bekannt gemacht, antwortete Ariſtoteles, und iſt es »auch nicht. Denn diejenigen, die mich nicht gehört »haben, werden nichts davon begreifen.«

Plato verbarg ſich in die Umſchweife eines langen Dialogen; Sokrates in den zweydeutigen Ton einer ernſthaft ſcheinenden Ironie; die Pythagoräer in ihre ſymboliſchen Ausdrücke; die Eleatiker in ihre Sophiſtereyen; und Heraklit in eine vorſetzliche

Dunkelheit

Dunkelheit des Vortrages. Aristoteles fand die Kunst, seine Gedanken dem Anscheine nach natürlich, klar und ohne Umschweife zu sagen, und doch für alle andere, als für seine Schüler, geheimnißvoll zu seyn. Er bedient sich lauter eigentlicher Wörter und Ausdrücke; aber sie sind oft so kurz oder so unbestimmt, daß die größte Aufmerksamkeit dazu gehört, den Sinn derselben zu fassen, und ihn, wenn man ihn einmal gefaßt hat, beständig in Gedanken zu behalten. Er definirt oft, aber die Definitionen, welche bey ihm den Grund der übrigen ausmachen, sind so abstrakt, so allgemein, so vieldeutig, daß ihrer wenige sind, die nicht eine Menge Auslegungen veranlaßt hätten, wenn wir auch nur die Erklärung der Wörter Natur und Bewegung zum Beyspiele nehmen. Er erläutert durch Beyspiele; aber es ist nicht immer leicht, die Anwendung dieser Beyspiele einzusehen. Er hat oft ungewöhnliche Wortfügungen, häufige Ellipsen, neu gemachte Wörter, um eine Menge abstrakter Ideen auf einmal auszudrücken, die einzeln schwer zu bestimmen, und noch schwerer im Ganzen zusammenzufassen sind. Endlich findet man bey ihm wirkliche oder scheinbare Widersprüche, es sey aus Vergessenheit oder aus Vorsatz, und weil er seine Meynung geändert hatte.

Zu der Dunkelheit des Ausdruckes kommt noch die Dunkelheit der Materie selbst, die bey dem klärsten Vortrage immer schwer bleiben wird; ferner die Verstümmelungen und Verfälschungen, die sich in Schriften nothwendig finden müssen, welche

dreyßig Jahre in einem Keller den Würmern ausgesetzt, und dann von Kopisten und Herausgebern nach Muthmaßungen wieder hergestellt worden sind; dann die Widersprüche und Dunkelheiten der Ausleger, die ihre eigene Ideen an die Stelle des Textes setzten; endlich die Aufnahme unächter Bücher des Aristoteles, und der Verlust mehrerer ächten; eingeschobene oder versetzte Stellen. Alle diese Ursachen zusammen genommen zeigen, daß Themistius Recht habe, wenn er sagt, es wäre Thorheit zu hoffen, einen so räthselhaften Text völlig zu entziefern, und einen Schlüssel zu finden, den zuerst der Verfasser selbst mit so vieler Sorgfalt verborgen gehalten, und dann der Rost der Zeit und mannichfaltige Zufälle gänzlich vernichtet hätten.

Das Jahrhundert des Aristoteles war nicht mehr dasjenige, wo es den Philosophen erlaubt war, ihre Unwissenheit zu gestehen, und zu sagen, daß die Wahrheit in der Tiefe eines Brunnens verborgen läge. Die Philosophie war ein Stand geworden, den man bey der öffentlichen Achtung erhalten mußte; jeder also, der es unternahm, das Haupt einer Sekte zu werden, mußte sich nothwendig das Ansehen geben, als wenn er alles das wüßte, was seinen Vorgängern verborgen gewesen war.

Zu dem Ende warf man gleich anfangs alle Systeme der älteren Philosophen über den Haufen; das war leicht, wenn sie Unrecht hatten, und sie hatten es oft, wo nicht im Ganzen, doch theilweise: hatten sie Recht, so stellte man ihre Lehren in einem ungünstigen Lichte vor; man setzte hinzu, man ließ weg;

weg; mit einem Worte: man stellte seine Gegner an unbequeme Plätze, wo sie sich nicht halten konnten, und wenn sie nun zu den Füßen des neuen Lehrers umgestürzt lagen, so eignete sich dieser, stolz auf seinen Sieg, die Beute der Ueberwundenen zu, und herrschte ohne Nebenbuhler allein; ungefähr so, sagt Baco, wie die ottomannischen Kayser, die ihre Brüder umbringen, um mit mehrerer Sicherheit zu regieren.

Aristoteles ist nicht der einzige, der sich dieser nicht allzuphilosophischen List bedient hätte. Wer sollte es glauben? Zeno, der weise Zeno, das Haupt der Stoiker; Epikur, der auf nichts so sehr Anspruch machte, als sich selbst alles gelehret zu haben, haben doch in Absicht ihrer Systeme wenig anderes Verdienst, als die Erfinder neuer Benennungen zu seyn.

Ich überlasse es andern, dieser Aufführung ihren gehörigen Namen zu geben; ich meines Theils begnüge mich, hier das zu wiederholen, was schon tausendmal von denjenigen ist gesagt worden, die in dieser Materie von einigem Gewichte sind: daß nämlich die meisten dieser großen Philosophen, da sie sich von denjenigen getäuscht fanden, die ihnen die Wahrheit versprochen hatten, sich auch an ihrem Theile für berechtiget hielten, mit ihren Schülern so umzugehen, wie ihre Lehrer mit ihnen umgegangen waren.

Und endlich: durften sie wohl unter den Umständen, in welchen sie sich befanden, gestehen, daß ihre Philosophie, die sich anheischig machte, auf alles zu antworten, die sich bis zu den Gränzen der Welt

und über dieselbe erhob, um den erstaunten und dankbaren Sterblichen die Weisheit und das Glück von da zurückzubringen, durften sie, sage ich, wohl gestehen, daß diese Wissenschaft nur Zweifel oder höchstens Muthmaßungen, und zwar größtentheils willkührliche hervorbringe? Dadurch hätten sie alle Schulen um ihr Ansehen bringen, und die angesehensten Lehrer zu Sophisten herabwürdigen können; zu Sophisten, deren bloßer Name ein Schimpfwort geworden war, weil sie Wörter an die Stelle von Ideen gesetzt, und sich durch leere Gauckeleyen und falsche Spitzfindigkeiten eine tyrannische Herrschaft über die Gemüther angemaßt hatten.

Man kann aus dieser kleinen Vorrede urtheilen, wie sehr wir uns auf die Erzählung, die nun folgen wird, verlassen können. Wir werden nicht von den metaphysischen Grundsätzen des Philosophen reden, der Materie, der Privation und der Form, weil dieß bloße entia rationis und leere Abstractionen sind, die weder selbst Wirklichkeit noch Einfluß auf andere Dinge haben. Zuerst wollen wir die ganze Weltkugel, als in der Mitte des Raumes aufgehangen, betrachten; in dieser Kugel giebt es, nach dem Aristoteles, drey Arten von Wesen oder Dingen *): Das unbewegliche und unzerstörbare Wesen, welches die erste Sphäre erfüllt und die ganze Welt umschließt; dann das unzerstörbare aber

*) Aristoteles versteht unter dem Worte Wesen eine Substanz, die ihre eigene und natürliche Form hat, durch welche sie zu dem wird, was sie ist. De anima II. 1.

aber bewegliche Wesen, welches sich von der ersten Sphäre bis zur Laufbahn des Mondes erstreckt; endlich das bewegliche und zerstörbare Wesen, welches von der Laufbahn des Mondes bis zu unserer Erde herabsteigt. Von diesen dreyen Wesen machen die beyden ersten die himmlische und die dritte die sublunarische Sphäre aus.

Alle diese Wesen oder Substanzen haben in und durch sich selbst die Kräfte, die von je her die bestimmenden Ursachen ihrer Lage, ihrer Form und ihres Zustandes gewesen sind.

Da von diesen dreyen Wesen nur zwey beweglich sind, so giebt es auch nur zwey Arten von Bewegung: eine geradlinichte, von dem Mittelpunkte zum Umkreise, oder von dem Umkreise zum Mittelpunkte, die durch die Leichtigkeit oder Schwere der Substanzen, an und für sich oder im Verhältnisse betrachtet, hervorgebracht wird; und eine kreislinichte für diejenige Substanz, die weder leicht noch schwer ist *).

Derjenige Theil der sublunarischen Materie, welcher den höchsten Grad der Leichtigkeit hatte, stieg bis zu dem äußersten Umkreise durch die geradlinichte Bewegung in die Höhe, und machte die Sphäre des

*) De coelo I. 2. Ocellus hatte zu wirksamen Principien in der sublunarischen Welt die vier entgegenstehenden Qualitäten der Elemente genommen, das kalte, das warme, das feuchte, das trockene. Aristoteles fand, daß dieselben Wirkungen durch die bloße Schwere und Leichtigkeit erklärt werden könnten.

des elementariſchen Feuers aus; der ſchwerſte Theil fiel hingegen zum Mittelpunkte, und bildete die Erde. Zwiſchen dieſen beyden Maſſen findet ſich nothwendig Luft und Waſſer, weil dieſe zugleich ſchwerer als die eine und leichter als die andere ſind. So alſo gab es von dem Mittelpunkte der Erde an bis an die Laufbahn des Mondes vier Arten von Grund- und elementariſchen Körpern, Erde, Waſſer, Luft, Feuer, die eine Reihe von mannichfaltigen Veränderungen erfahren, theils durch die entgegengeſetzten Wirkungen ihrer Beſchaffenheiten, theils durch den Einfluß der Geſtirne, die durch ihren Lauf und ihre periodiſche Rückkehr auch eben ſolche periodiſche Verſchiedenheiten in den Elementen hervorbringen.

Wenn wir die ſublunariſche Welt verlaſſen, und uns in den himmliſchen Raum erheben, wo die Götter herrſchen; ſo finden wir daſelbſt eine fünfte Natur oder Quinteſſenz, welche ſich im Kreiſe bewegt, weil ſie weder leicht noch ſchwer iſt, welche keine Veränderung erfährt, weil ſie nichts antrifft, das ihr widerſtünde, welche die Nahrung der Geſtirne oder der Nektar der Götter iſt, weil ſie rein und einfach iſt, wie ſie. Man kennt ſie auch noch unter dem Namen Aether, einer immer gleichen und immer beweglichen Subſtanz.

Endlich iſt über dieſer ätheriſchen Subſtanz das Weſen des erſten Bewegers, der andern Dingen die Bewegung beybringt, ohne ſich ſelbſt zu bewegen oder ſich bewegen zu laſſen, Aether des Aethers, die untheilbare unendliche Subſtanz, mit einem Worte, Gott, ein lebendiges, ewiges Weſen, deſſen

Leben

leben im Denken besteht. Hier sehen wir also Gott, der die Sphäre ausserhalb der Welt anfüllt, und als in seinem Schooße die fünf Substanzen, den Aether, das elementarische Feuer, die Luft, das Wasser, die Erde einschließt, lauter concentrische Sphären, deren mittlerer Kern die Erde ist.

Welches ist denn also das Principium, das in diesen Sphären wirkt, oder die Ursache ihrer Veränderungen ausmacht?

Wenn Aristoteles einmal annimmt, daß die fünf Wesen durch sich selbst von aller Ewigkeit her ihre thätigen Eigenschaften, ihre Kräfte haben und äußern, vermöge welcher sie ihre Stellungen genommen haben; so folgt daraus nicht bloß, daß es nur eine einzige mögliche Welt giebt: sondern auch, daß diese sich nothwendig und von aller Ewigkeit her selbst gebildet habe. Dieß war die wirkliche Lehre des Aristoteles *). Und daß Gott also zu keiner Zeit

*) De coelo 1. §. 9. 10. und 2. 1. Phys. §. 1. 2. Aristoteles, indem er die Welt ewig machte, raisonnirte weit richtiger, als die andern philosophen. Alle nahmen die Materie als ewig, und die Bewegung als ihr wesentlich an. Aristoteles, der hievon ausgieng, sagte, entweder ist die gegenwärtige Bewegung der Welt natürlich, oder sie ist widernatürlich. Ist sie widernatürlich, so ist sie eine Unordnung, ein gewaltsamer Zustand; das hat kein Philosoph jemals gesagt. Ist sie natürlich, so ist es also diejenige Bewegung, welche die Materie, vermöge ihrer Natur, von aller Ewigkeit her hat. Also ist die gegenwärtige Bewegung, welche die Ordnung der

Zeit und auf keine Weiſe etwas gethan habe, jene Sphären hervorzubringen oder zu ordnen. Alles wird durch die bloßen Kräfte der Natur hervorgebracht und erhalten. Naturae viribus, non Deorum. Cic. de Nat. Deor. L. 3. C. 11 *).

Aber es ſey, daß die großen Theile der Welt auf dieſe Weiſe ihre Geſtalt und ihren Platz bekommen haben: kömmt denn auch die Bewegung, welche ſie nach verſchiedenen und oft entgegenſtehenden Richtungen haben; kommen denn die Organiſationen aller der Gattungen, welche die ſublunariſche Welt erfüllen, kommt dieſes alles auch bloß von den natürlichen Beſchaffenheiten der Elemente her? Wir müſſen, um hierauf zu antworten, noch einmal zu dem zurückkommen, was wir ſchon geſagt haben.

Ueber der Sphäre der Geſtirne, welche die letzte von allen iſt, wohnt der höchſte Beweger, der alles

Welt ausmacht, ewig; alſo iſt es die Welt ſelbſt. Dieſe Reihe von Schlüſſen, welche die Bücher des Ariſtoteles anfüllt, fällt von ſelbſt über den Haufen, wenn man mit den Neuern ſagt, daß die Materie durch ſich ſelbſt weder Bewegung noch Ruhe hat, daß dieſe beyden Zuſtände ihr gleichgültig ſind, und daß ſie auf gleiche Weiſe in beyden beharre, wenn nicht eine äuſſere Urſache hinzukommt, die ſie aus dem einen Zuſtande in den andern verſetzt.

*) Alles, was von der Natur gemacht wird, hat das Principium ſeiner Bewegung und ſeiner Ruhe in ſich. Phyſ. L. I. C. 1. Text 3. Und jedes Ding, welches ein ſolches Principium in ſich hat, hat eine Natur. Ebend. Text 18.

alles andere bewegt, ohne selbst bewegt zu werden, weil in ihm alles actu und nichts bloß der Möglichkeit nach da ist; welches doch nicht seyn würde, wenn er sich bewegen oder bewegt werden könnte. Denn sich bewegen oder bewegt werden, heißt von dem Vermögen zur Handlung, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehen.

Wie ist es aber alsdenn möglich, daß er andere Dinge bewege? Aristoteles erklärt uns dieß durch eine Vergleichung: Gott bewegt die Dinge so, wie die Gegenstände unsere Begierden. Aber wenn dieß ist, so bewegt Gott die Dinge nicht als wirkende, sondern als gelegentliche Ursache; denn so wirken die Gegenstände auf die Begierden. So ist also die physische Entstehung der Bewegung in den Sphären und Gestirnen nicht von jenem ersten Beweger herzuleiten. Wo kömmt sie also denn her? Von ihnen selbst? Ohne Zweifel, weil sich außer ihnen keine andere Ursache ihrer Bewegung findet. So bewegt sich also die ganze Sphäre der Fixsterne vom Morgen gegen Abend (durch sich selbst), und führt die Sphären des Saturns, des Jupiters, des Mars mit sich fort, die sich mehr oder weniger nach der Bewegung jener bequemen, nachdem sie mehr oder weniger von ihr entfernt sind. Aber außer dieser gemeinschaftlichen Bewegung haben die Sphären der Planeten ihre eigene von Abend nach Morgen. Wo kann diese herkommen? Von einem eigenen in jedem Planeten wohnenden, aus seinem Wesen entspringenden Principio. Da sie weder von Gott kömmt, der keine physische Ursache irgend eines Dinges seyn

kann, noch von der Bewegung der Fixſterne, der ſie gerade entgegengeſetzt iſt: ſo muß ſie von eigenen bewegenden Principiis, von beſonderen Seelen oder thätigen Naturen kommen, von welchen jede Planetenſphäre insbeſondere bewohnt und regiert wird.

Auf gleiche Weiſe wird es mit der ſublunariſchen Welt ſeyn. Zuerſt wird es einen zuſammengeſetzten Einfluß aller Sphären auf dieſelbe, nach Maaßgebung der Kräfte und Entfernung einer jeden, geben. Und dann werden auch beſondere Principia und Kräfte (entelechiae) vorhanden ſeyn; das heißt Seelen, die zu eben ſo viel Individuis dieſer Unterwelt gehören, ſie bilden, organiſiren und zu den Abſichten der ganzen Gattung hinleiten. Man wird dieſe Seelen nicht für Theilchen der Gottheit halten, wenn man ſieht, daß die Gottheit ſelbſt da nichts thut, wo ſie ganz und unzertheilt iſt. Dieſe Bewegung und Regierung der Dinge der Unterwelt muß alſo von ich weiß nicht welchem, in ihr ſelbſt wohnenden, und aus ihrer beſonderen Zuſammenſetzung und Organiſation entſpringenden Principio der Ruhe und der Bewegung herkommen. Dieß iſt die Lehre des Philoſophen. Man verſteht nun, in welchem Sinne er die Welt mit einer Familie vergleicht, wo es gehorſame Kinder giebt, die niemals thun, als was recht iſt, (ohne Zweifel die Geiſter, welche die Fixſterne bewegen), Sklaven, die oft widerſpenſtig und rebelliſch ſind, (die Beweger der Planeten), und endlich Hausthiere, die bloß einem blinden Triebe folgen, und daher zufälliger Weiſe bald Gutes thun, bald Schaden ſtiften; dieß iſt das Bild der Dinge

in

in der Unterwelt, wo alles dem Zufalle und dem Glücke ſcheint überlaſſen zu ſeyn. Was alſo jedes Ding thut oder thun kann, was in jedem Dinge vorgehen ſoll oder vorgehen kann, das alles wird durch den Charakter der inwendigen Kraft beſtimmt, die daſſelbe bewegt. Sie bekömmt aber dieſen Charakter theils von den Subſtanzen, die das Ding zuſammenſetzen, theils von der Organiſation deſſelben*). Die Art folglich, wie jedes Ding wirkt, iſt nichts anders, als ſeine Natur, ſeine Art zu ſeyn; und dieſe Art zu ſeyn iſt nichts anders, als die mechani-

*) Naturae iſtae ſunt non artificioſe ambulantis, ſed omnia cientis et agitantis motibus et mutationibus ſuis. De Nat. Deor. 3. 11. Das geſchieht in einem Dinge natürlich, was durch ſein inneres Principium der Bewegung und zu Erreichung der Abſichten deſſelben geſchieht. Phyſ. 2. 8. t. 13. Kurz vorher hatte er geſagt, daß wenn man die Reihe der Weſen herabſteigt, man alles, ſogar die Pflanzen, zu einer gewiſſen Abſicht wirkſam findet. Wenn die Schwalbe ihr Neſt, die Spinne ihr Gewebe zu einem gewiſſen Endzwecke macht, wenn die Pflanzen Blätter hervorbringen, um ihre Frucht zu bedecken, und Wurzeln nach unten und nicht nach oben treiben, um ſich zu nähren; ſo iſt klar, daß in allen Weſen, die durch die Natur werden und wirken, eine Endurſache ſey. Denn es iſt ungereimt zu ſagen, daß man, um nach einem Zwecke zu wirken, nothwendig Kenntniſſe haben und Ueberlegungen anſtellen müſſe. Wenn das Holz ſelbſt ein Schiff machte, ſo würde es daſſelbe eben ſo machen, wie die Kunſt. Wie es alſo in der Kunſt Zwecke giebt, ſo auch in der Natur.

sche Folge seiner zusammensetzenden Grundtheile. Die Welt ist also nur eine große Maschine, die aus sich selbst bewegenden und in einander eingreifenden Rädern besteht, welche ihre Wirkungen nach der Natur der Theile, woraus sie zusammengesetzt sind, und nach der Natur der Objekte, worauf sie ihren Einfluß haben, hervorbringen. Die verständige Gottheit ist nur auf die Weise Ursache, wie es ein lebendiger Spiegel seyn würde, der das Muster des Werkes darstellte, oder wie ein geschriebenes Gesetz es seyn würde, welches die Anordnung desselben ankündigte. Alles geschieht in Gegenwart der Gottheit, aber nichts durch sie; alle wirksamen Kräfte liegen in der Natur der Substanzen selbst *). Naturae viribus.

Es

*) Cic. de Nat. Deor. Aristoteles legt in seinen physischen Büchern diesem ersten Beweger alle Eigenschaften Gottes bey, ohne ihn doch Gott zu nennen. Im vierzehnten Buche der Metaphysik wendet er wieder alle diese Eigenschaften auf Gott selbst an, und sagt, Gott sey unveränderlich, unbeweglich, ewig, einzig, immateriell, ohne Theile, ohne Größe, der erste Beweger, der Herr des Himmels und der Natur, verständig, höchstseelig und selbstständig. Was fehlt noch dieser Definition, um des rechtgläubigsten Theologen würdig zu seyn?

Unsere Absicht ist nicht, dem Aristoteles die Ehre, so weit mit seinem Nachdenken gekommen zu seyn, zu rauben, oder die Wahrheit um eine so mächtige Stütze, als Aristoteles ist, zu bringen. Aber auf der andern Seite müssen wir uns auch nicht selbst täuschen. Wenn wir auch nicht mit einigen Gelehrten glauben, daß in das dreyzehnte Buch der

Mataphysik

Es ist leicht aus diesem Entwurfe zu sehen, worinn Aristoteles von den andern Philosophen abgeht, und worinn er mit ihnen übereinkömmt. Timäus,

Metaphysik des Aristoteles vier bis fünf Kapitel eingeschoben worden sind, die ihm nicht zugehören; können nicht wenigstens einzelne Wörter und Redensarten sich in das vierzehnte Buch eingeschlichen haben? Ueberdieß findet man diese beyden Bücher nicht in der Ausgabe des Aegyropylus, die die älteste ist. Und endlich gehören sie zu denjenigen seiner Schriften, die er selbst, ohne einen besondern Schlüssel, den er nicht jedermann anvertraute, für unerklärlich ausgab. Aber wir müssen die Theile dieser Definition näher betrachten.

Gott ist; aber er ist nur am Umkreise der Welt, weil er von dort aus die Dinge bewegt.

Er ist unveränderlich und unbeweglich; weil er nicht von dem bloßen Vermögen zur Handlung, von der potentia zum actu übergehen, weil er keine neue Form annehmen kann. Aus dem nämlichen Grunde ist er weder Materie, noch materiell; weil dieß Wort Materie in der Metaphysik gerade nur ein bewegliches Wesen, das von dem Stande der privation oder der Beraubung in den Zustand einer gewissen Form übergehen kann, ausdrückt. Also würde Gott, wenn er auch Aether wäre, immer noch immateriell nach diesem Verstande seyn können.

Er ist der erste Beweger; aber er bewegt so, wie der Gegenstand die Begierde; er bringt nicht die Bewegung hervor (Metaphys. 14. 6. et de Anim. 3. 10.); aber er bewegt vermöge seiner Natur, nicht aus Wahl. Es ist ihm unmöglich, nicht zu

bewegen,

um Gott von dem beſchwerlichen Geſchäffte, die Welt zu regieren, zu befreyen, hatte ſich eine Weltſeele erdacht, die nichts als eine allgemeine Triebfeder und aus entgegenſtehenden Kräften zuſammengeſetzt wäre, durch

bewegen, weil in ihm alles actu iſt, und er nichts anders ſeyn kann.

Er iſt ewig; aber nur weil die Bewegung, weil die Welt, die bewegt wird, und alſo die erſten elementariſchen Theile und ihre Eigenſchaften ewig ſind. Gott iſt alſo ſo ewig, wie es alles iſt, Phyſ. 8. 1 et 7.

Er iſt ein Einiger; weil die Bewegung ununterbrochen, und die Dinge, die ſich bewegen, ſtätig ſind. Der Beweger muß nur Einer ſeyn, wie das bewegte Ding nur Eins iſt. Phyſ. 8. 7.

Er iſt verſtändig; aber nur Er ſelbſt iſt der Gegenſtand ſeines Verſtandes; er läßt ſich auf die nichtswürdigen Dinge der Unterwelt nicht herab. Metaph. 14. 9.

Er bewegt die untern verſtändigen Weſen auf die Art, wie wir geſagt haben, und dieſe bewegen hinwiederum die fünf und funfzig Sphären, durch welche Ariſtoteles die himmliſchen Bewegungen erklärt, eben ſo, wie der erſte Beweger ſie ſelbſt bewegt, das heißt vermöge ihrer Natur, und weil ihre Art zu ſeyn darinn beſteht. Ebendaſ. 8.

Er hat keine Theile, nämlich in ſoferne er nur Einer, das heißt durchaus zuſammenhängend und ſtätig iſt. Er hat keine Größe; denn hätte er eine, ſo müßte ſie entweder endlich oder unendlich ſeyn: endlich kann ſie nicht ſeyn, weil ſie eine unendliche Bewegung hervorbringt; nicht unendlich, weil es überhaupt keine unendliche Größe giebt. Alſo hat Gott weder Größe noch Theile. Phyſ. 8. 15.

Wenn

durch welche er alle physische und moralische Phänomene zu erklären glaubte. Plato hatte diesem Gedanken Beyfall zu geben geschienen. Alles kam darauf an, sich auf eine freylich sehr grobe Art Gott als reinen Aether am Umkreise der Welt, die Erde als bloße Materie im Mittelpunkte, und in dem Raume zwischen beyden sich eine Mischung aus diesen zwey Substanzen und ihren Eigenschaften vorzustellen. Aristoteles, der dieser beyden Grundwesen nicht entbehren konnte, bemühte sich, sie zu verbergen. Aber es ist immer ohngefähr dieselbe Leiter der Dinge: unter dem Monde halb gute und halb böse Naturen, über demselben weise und vollkommene, endlich über allem die Gottheit, die, vermöge ihrer Natur, wenigstens den verständigen Wesen die Muster und die Entwürfe zu ihrem Verhalten giebt. Timäus und Plato, da sie

Wenn man zu allen diesen Begriffen noch den von der Natur hinzuthut, so sieht man, wie viel Verwickeltes, Widersprechendes, Dunkles, Verworrnes in denselben enthalten sey. Kurz, sagt Mosheim in seinen Anmerkungen zum Cudworth, wenn wir die alten Schriftsteller, besonders den Aristoteles nach unsern Begriffen erklären: so läßt sich nichts Richtigeres, Weiseres, mit sich selbst Uebereinstimmenderes denken, als ihre Lehren. Aber wenn man die Bedeutungen seiner Lehren aus ihm selbst bestimmt, wenn man genau untersucht, was er unkörperlich, einfach, wirkende Ursachen, Natur heiße; wenn man endlich den ganzen Zusammenhang seines Systems aufmerksam betrachtet: so findet man Ursache seine Meynung zu ändern, und den Mann von der Erkenntniß der Wahrheit noch weit entfernt zu halten.

ſich aller genaueren Zergliederungen enthielten, konnten immer noch dabey glauben und glauben laſſen, daß Gott wirklich Urſache wäre, daß er ſähe, daß er handele; die Vorſehung behielt ihre Rechte. Ariſtoteles hingegen, der bis zu der wahren und ächten Urſache durchdringen wollte, verliert ſich ſelbſt in ſeinen Grundſätzen, und zeigt uns die Welt, hervorgebracht, erhalten, regiert, durch eine gewiſſe Einſtimmung der natürlichen Kräfte, wodurch alles Daſeyn, alle Bewegung, alle Wirkung von Gott unabhängig gemacht wird.

Ueberhaupt war die für alle Philoſophen unauflösliche Schwierigkeit, wo ſie den erſten Urſprung der Bewegung hinſetzen ſollten. In einen reinen Geiſt! aber wie kann dieſer auf Körper wirken? in die Materie? aber dieſe ſcheint gegen Bewegung und Ruhe gleichgültig zu ſeyn. Sie erdachten ein Mittel, welches darinn beſtand, einer höchſt feinen Materie alle Eigenſchaften des Geiſtes beyzulegen. Nachdem aber dieſe Idee vierzig Jahrhunderte lang auf tauſend verſchiedene Arten gewandt und gebraucht worden war, haben endlich die Widerſprüche und Schwierigkeiten, die ſie mit ſich führte, die Philoſophen auf den Unterſchied zwiſchen Geiſt und Körper gebracht, der zwar ſowohl in Abſicht der Natur als der Art des Einfluſſes dieſer beyden Subſtanzen auf einander unerklärlich, aber doch durch ſeine Wirkungen hinlänglich bewieſen iſt. Man hat ſich endlich erinnert, daß man noch Philoſoph bleiben könne, wenn man gleich in ſeinen Nachforſchungen nicht weiter gehe, als ſo weit uns die Dinge begreiflich ſind, und daß man es aufhört zu ſeyn, wenn man über dieſen Punkt hinausgehen will.

Zweyter

Zweyter Abschnitt.

Strato von Lampsakus.

Oder: Die belebten Elemente.

Aristoteles, der der Bewegung seiner Elemente eine bestimmte Richtung gegeben, und sie entweder geradlinicht, von oben nach unten und wieder zurück, oder kreisförmig um einen Mittelpunkt herum hatte fortgehen lassen, bekam freylich durch diese Voraussetzung einen Beweis von der Ewigkeit der Welt; aber diese Hypothese selbst wurde wieder durch die mannichfaltigen und unregelmäßigen Abwechselungen der Dinge, welche beständig entstehen und untergehen, wankend gemacht. Warum blieben denn die sublunarischen Materien, Feuer, Wasser, Luft, Erde, wenn sie einmal an ihren natürlichen Ort gelangt waren, nicht eben so unveränderlich und ewig daselbst, wie die himmlischen Materien an ihren Orten? Ohne Zweifel war es dieß, was den Strato bewog, in den Grundsätzen seines Lehrers eine Aenderung zu machen. Er nahm den Elementen diese bestimmte Bewegung, um ihnen eine mehr herumschweifende zu geben, durch welche er die Abwechselungen der sublunarischen Welt erklären konnte; aber dann mußte er die Ewigkeit der Welt aufgeben.

Vielleicht mochte auch Aristoteles in seinem Zeitalter noch mehr Behutsamkeit nöthig gehabt, und deswegen seine Gedanken nicht geradezu herausgesagt haben. Denn im Grunde, wenn er auch von

thätigen

thätigen Naturen oder Entelechien redet, welche er jedem Individuo zugeſellt: ſo ſind doch dieſe nicht beſondere Weſen, ſondern bloſſe Reſultate der Miſchung zweyer körperlichen Elemente, aus welchen das Individuum zuſammengeſetzt iſt. Strato aber, der in dem Jahrhunderte lebte, wo die kühnſten Sätze nicht weiter auffielen, als ſo weit es nöthig iſt, um Aufſehen zu machen und bekannt zu werden, redete deutlicher, als ſein Lehrer. Er wagte es ohne Umſchweife und ohne Heimlichkeit zu ſagen, daß er zur Hervorbringung, Bewegung und Regierung der Welt und ihrer Theile keiner verſtändigen Urſache nöthig habe; daß ein mechaniſches Triebwerk, welches in jedem elementariſchen Theilchen liege, hinreiche, um alles zu erklären, wenn man ſich dieſe Theilchen nach der Verſchiedenheit ihrer Schwere, nach der Verſchiedenheit ihrer Bewegungskräfte und nach zufälligen Zuſammentreffungen vereinigen ließe. Und dieſem Principium gab er den Namen Natur. »Strato, ſagt Cicero, ein Schüler des Theophraſt, »welchen man den Phyſiker nennt, glaubt, daß alles, was wir Gott nennen, in der Natur ſelbſt »liege, welche die Urſachen zur Entſtehung, zum »Wachsthume und zur Ernährung in ſich enthalte *).« Und an einem andern Orte ſagt er: »Strato von »Lampſakus erklärt ſich, daß er der Hülfe der Göt-

»ter

*) Theophraſti auditor Strato, is qui Phyſicos appellatur, omnem vim diuinam in natura litam eſſe cenſet, quae cauſas gignendi, augendi, nutriendi habeat, ſed careat omni ſenſu. Cic. de Nat. Deor. I. 13.

»ter zur Hervorbringung einer Welt nicht nöthig »habe, weil alles, was da iſt, das bloße Werk »der Natur ſey. Er läßt ſich hierauf in die einzel»nen Theile derſelben ein, und zeigt, wie alles, was »vorhanden iſt und was geſchieht, durch die bloße »Schwere und Bewegung ſey und geſchehen könne *).« Zwey Sachen, die ſorgfältig zu bemerken ſind: die natürliche Schwere jedes elementariſchen Theilchens, welches den Mechanismus ausmacht, und die natürlichen Bewegungen jedes dieſer Theilchen, welches die lebendige Kraft ausmacht. Es war alſo in jedem Elemente eine gewiſſe Schwere und eine bewegende Kraft, die ſich wechſelsweiſe einſchränkten, und das Zuſammenſtoßen der Elemente veranlaßten. Andere drücken dieſe beyden Principien durch die beyden Wörter Natur und Glück aus.

Es iſt leicht zu begreifen, wie dieſes System aus dem ſtoiſchen habe entſtehen können. Man nehme dem Gott des Zeno das Bewußtſeyn und den Verſtand, die ihm in der That zur Hervorbringung und Erhaltung der Welt unnütz ſind: ſo hat man den Naturalismus des Strato.

Strato glaubte eben ſo wie Zeno, daß die Welt angefangen habe, und daß alſo alle Geſchlechter und Arten

*) Strato Lampſacenus negat opera Deorum ſe uti ad fabricandum mundum. Quaecunque ſint docet omnia effecta eſſe natura. Ipſe autem ſingulas mundi partes perſequens, quidquid fit aut fiat, naturalibus perſequi, aut factum eſſe docet ponderibus et motibus. Lucul. 38.

Arten der Dinge mit der Welt zugleich entſtanden ſeyn. Aber wie erklärt er dieſe Entſtehung? Eben ſo wie Zeno durch die verſchiedenen Bewegungen der zuſammenſetzenden Theile, die, da ſie ſich durch ſich ſelbſt und jeder auf eine beſondere Weiſe bewegten, nothwendig auf mannichfaltige Art zuſammentreffen, und dadurch Zuſammenſetzungen aller Art hervorbringen mußten. Welche nun von dieſen Zuſammenſetzungen von ungefähr regelmäßig, das heißt, ſo zu einem Endzwecke eingerichtet waren, als wenn ſie von einem verſtändigen Weſen dazu wären mit Abſicht gebildet worden, dieſe haben in der Natur fortgedauert, und ſind der erſte Stamm gewiſſer Gattungen geworden. Diejenigen Zuſammenſetzungen hingegen, die in ihren Theilen mangelhaft oder unregelmäßig gebildet waren, haben keine Dauer gehabt, ſondern ſind mit dieſen erſten, unvollkommenen und unvollſtändigen Individuis untergegangen, weil dieſe keine Organe hatten, durch welche ſie ſich hätten fortpflanzen können *). Wenn z. B. ſich die menſchliche Gattung erhalten hat, ſo iſt es deswegen geſchehen, weil durch die ohngefähre Verknüpfung der Elemente nicht ein ſondern zwey Individua dieſer Art, und zwar ſo organiſirt, hervorgebracht wurden, daß ſie mit einander ihres Gleichen

*) Empedokles ſagte, wenn ſich durch den Zufall in einer Zuſammenſetzung die Theile ſo regelmäßig zuſammengefügt, als wenn ſich jemand eine Abſicht dabey vorgeſetzt hätte, ſo hat ſich dieſe Zuſammenſetzung erhalten. Das unregelmäßig Zuſammengeſetzte hingegen iſt untergegangen.

Gleichen erzeugen konnten, und vermöge eines natürlichen Inſtinkts auch geneigt waren, ſich zu dieſem Ende, obgleich ohne Vorausſehung des Erfolges, zu vereinigen.

Dieß iſt, glaube ich, der wahre Sinn einer Stelle des Plutarchs, die ich nicht zu verſtehen fürchte, weil man ſie dunkel gefunden hat, und ſie mir klar iſt. Sie iſt dieſe: »Strato hat geſagt, daß die »Welt ſelbſt kein belebtes Weſen ſey, (das heißt nach »meinen Gedanken, daß es keine allgemeine Weltſeele »gebe), und daß die natürlichen Gattungen ſich nach »den ohngefähren Zuſammentreffungen richten, in»dem eine gewiſſe innere Triebfeder der Bewegung »der Sachen den Urſprung gebe, und dann die dar»aus entſtehenden Formen und natürlichen Eigen»ſchaften, (welche das ausmachen, was man die Na»tur heißt), ſich vollenden und feſtſetzen *).« Dieß iſt der einzige Text aus dem Alterthume, wo man die Grundſätze des Strato genau aus einander geſetzt findet. Zufolge dieſem Texte kann man ſich das Chaos des Strato als einen unermeßlichen Haufen von Theilchen aller Art und von allen Figuren vorſtellen, die, indem ſie ſich ſtoßweiſe oder durch zurückende Schwingungen bewegen, ſich unter allen Arten

*) Adu. Color. 1115. B. Siehe die Note des Mosheims zum Cudworth S. 102, wo die Stelle des Plutarchs ſo ins Lateiniſche überſetzt iſt: Mundum ipſum non eſſe animal dicit, naturalia vero ſequi fortuita. Initium autem indere automaton, ſeu ſponteneam quandam naturae vim, tum vero ita contribuare affectiones rerum naturalium ſingulas.

ten von Winkeln vereinigen, ohngefähr wie die belebten Punkte, welche man mit dem Vergrößerungsglaſe in den Infuſionen der Pflanzen findet. Dieſe Schwingungen nun machen, daß mehrere Theilchen einander begegnen. Indem ſie ſich begegnen, bilden ſie gewiſſe Geſtalten, und allenthalben, wo es eine Geſtalt giebt, giebt es wenigſtens den Anfang einer Natur.

Strato nahm alſo eine Art von Leben in der Grundmaterie, und in jedem Theile derſelben ein Beſtreben an, (welches einer Art von Zuneigung oder dunkler Begierde glich), ſich mit einem andern ähnlichen oder unähnlichen Theilchen zu vereinigen, woraus verſchiedene Geſtalten und durch dieſe Geſtalten verſchiedene Naturen, Bewegungen und endlich Phänomene entſprangen. Hierinn war er am weſentlichſten von den Atomiſten verſchieden *).

Mit dieſer Grundeigenſchaft der Materie konnte Strato freylich die natürlichen Wirkungen etwas beſſer erklären; aber wodurch konnte er dieſe Eigenſchaft beweiſen? Dadurch, daß er wie einige Neueren ſagte, daß man allerthalben Anzeigen einer wachſendmachenden Kraft ſehe, welche immer zur Hervorbringung, zur Organiſation und zur Vervielfältigung der Dinge ſtrebe? Freylich iſt dieſe Kraft vorhanden; aber muß ſie gerade in der Materie, muß ſie derſelben weſentlich und von aller Ewigkeit her eigen ſeyn? Dieß war eben die Streitfrage, und jene

*) Nec vt ille (Epicurus) qui aſperis et laeuibus et hamatis vncinatisque corporibus concreta haec eſſe dicat, interiecto inani. Lucul. 38.

jene Phänomene können darüber nichts entſcheiden. Eben ſo wenig hätte er zu antworten gehabt, wenn man ihn gefragt hätte, warum ſich nicht alle dieſe Theilchen in eine einzige große Maſſe verſammlet, und daſelbſt ewig geruht, oder ſich ewig alle zugleich und auf eine einförmige Art fortbewegt hätten, in einer Richtung und mit einer Geſchwindigkeit, die aus den bewegenden Kräften der einzelnen Theile zuſammengeſetzt geweſen wäre. Denn in ſeinem Syſteme war keine Urſache vorhanden, warum die Elemente vielmehr tauſend einzelne verſchiedene Zuſammenſetzungen als eine einzige große hervorbringen ſollten.

Man hätte ihn noch weiter fragen können, woher die Geſetze in der Natur kämen, durch welche jede Gattung ihre eigene Organiſation und die ganze Welt ihre Symmetrie und ihre Ordnung hätte? Antworten, daß dieß durch den Zufall geſchehe, das hieß zu den Träumen des Demokrits zurückkehren, und ſich allen Ungereimtheiten und Schwierigkeiten dieſes Syſtems bloßſtellen. Somnia Democriti non docentis, ſed optantis. Das hieß nicht mehr Philoſoph ſeyn, noch die Urſachen der Dinge ſuchen. Denn der Zufall iſt ein bloßes Wort ohne Idee. Man muß alſo dem Strato nicht bloß den erſten Grundſatz, auf dem ſein ganzes Syſtem beruht, ſondern noch mehr Vorausſetzungen, die aus dieſem Grundſatze nicht folgen, ohne allen Beweis einräumen.

Aber wenn er auch die Elemente durch ſich ſelbſt belebt annahm, ſo hatte Strato doch noch eben ſo ſehr als die andern Philoſophen nöthig, den Phä-

nomenen zufolge, zwey Arten von Materie zu unterſcheiden: eine feine und eine gröbere, welche er in ſo viel Stufen abtheilte, als nöthig war, um die ununterbrochene Fortſchreitung der Natur in ihren verſchiedenen Gattungen von dem oberſten Himmel an bis zum Mittelpunkte der Erde zu erklären.

Aus der feinen Materie machte er die Geſtirne, und gab die Natur, die Anzahl und die Anwendung ihrer zuſammenſetzenden Elemente zur erſten Urſache ihrer Bewegungen an. Auf gleiche Weiſe erklärte er den Urſprung der Thier- und Pflanzengattungen auf der Erde, indem er aus den Verrichtungen, Eigenſchaften und Kräften jeder Gattung die Menge und die Natur der Theile beſtimmte, welche in die Zuſammenſetzung derſelben hatten kommen müſſen. So war z. B. die Pflanze deswegen vollkommener als der Stein, weil die Organiſation derſelben künſtlicher und die thätige Materie in ihr häufiger war. Durch eine noch größere Menge dieſer Materie und eine noch weitere Organiſation war das Thier vollkommener als die Pflanze. Die auserleſenſten Theilchen der Materie waren zum Menſchen genommen worden, und außer Augen und Ohren war ihm allein die Hand gegeben, deren Theilung in fünf Finger das Gefühl feiner und die Vorſtellung deutlicher macht. Ueber den Menſchen ſetzte er ohne Zweifel andere noch vollkommenere Arten von Geſchöpfen. Wer konnte hier Gränzen beſtimmen? Die Weſen des oberſten Ranges waren ohne Zweifel das, was er Götter nannte; aber da ſie, wie alle übrige Dinge, durch die Natur ihrer Grundtheile und die

Zuſammen-

Zuſammenſetzung derſelben eingeſchränkt waren, ſo waren ſie nichts anders als Theile und nicht Herren der Welt.

Man ſieht die Folge eines ſolchen Syſtems, wo alles aus mechaniſchen Bewegungskräften oder dem zufälligen Zuſammentreffen der Elemente, ohne eine allgemeine verſtändige Urſache erklärt wird; alles geht den Weg, den es vermöge ſeiner Natur gehen kann. Es giebt keine Uebereinſtimmung, keine Abſicht und keine Vollkommenheit in der Welt: alles mag beyſammen oder zerſtreut ſeyn, ſtufenweiſe oder ſprungweiſe, gut oder ſchlecht geſchehen; dieß kümmert die Natur nichts, die an der Unordnung eben ſo viel Vergnügen findet, als an der Ordnung, die ſich erhält, wenn ſie muß, und ſich, wenn ſie auch dieſes muß, wieder zerſtört, die deswegen doch immer ganz, immer gleich gut, in ihren Trümmern, wie in ihrem ordentlichſten Baue iſt.

Wir müſſen aber hier noch ſagen, daß ſich dieſes Syſtem, ſo wie die Syſteme aller andern alten Philoſophen milder und weniger anſtößig machen läßt. Man muß es nämlich ſo erklären: Gott habe freywillig den verſchiedenen Theilchen der Materie dieſe dunkle Art von Leben und Begierde gegeben, durch welche ſie ſich mit andern Theilchen zu vereinigen, und ſich nach Muſtern, die in der Natur dieſer Elemente ſelbſt gleichſam abgezeichnet liegen, zu organiſiren ſuchen. Dieſe Idee würde mit den plaſtiſchen Naturen übereinkommen, welche einige Neuere annehmen und mit der Lehre von einer Vorſehung vereinigen zu können geglaubt haben.

Viertes Hauptstück.

Die Mechaniker.

Erster Abschnitt.

Epikur und Leucippus.

Oder: Die im leeren Raume sich bewegenden Atomen.

Leucippus von Elea, oder nach einigen andern von Abdera, ein Schüler der Eleatiker und insbesondere des Sophisten Zeno, war mit den Spitzfindigkeiten seiner Lehrer, wovon wir eben eine Probe gesehen haben, so unzufrieden, daß er sich nicht bloß begnügte von ihren Meynungen abzugehen, sondern in allem gerade das Entgegengesetzte ihrer Ideen annahm. Sie hatten die Materie zu vernichten geschienen, um keinen andern Dingen, als den geistigen, das Daseyn zu lassen; er hingegen vernichtete alles Geistige, und ließ nichts als Materie übrig. Sie erkannten nur ein einziges Ding: er wollte eine unendliche Anzahl derselben. Sie nahmen nur eine Welt an: er unendlich viele Welten. Bey jenen war die Welt rund: bey ihm verlor sie alle Art von Figur. Bey jenen war sie voll: bey ihm war sie mit leeren Zwischenräumen durchsäet. Dort war die allgemeine Substanz stetig und zusammenhängend: hier wurde sie in unendlich viele besondere Theile zerschnitten. Dort schien diese Substanz Gott selbst und

also

also Gott allenthalben zu seyn: hier wurde die Materie alles, und Gott war nirgends. In mehreren Schulen hatte die Materie vier Arten von Bewegungen und viele wesentliche Beschaffenheiten gehabt: jetzt bekam sie gar keine Beschaffenheit, und behielt nichts als die Figur und die örtliche Bewegung. Endlich hatte die Wirkung Gottes bisher einen ganz besondern Einfluß über die Dinge gehabt: jetzt geschah alles durch den bloßen Mechanismus der Theile und durch den zufälligen Zusammenstoß derselben. Dieser so plötzliche Sprung von einem Aeußersten aufs andere, war ohne Zweifel eine Art von Theaterstreich auf der philosophischen Bühne. Leucippus war es, der dem Publikum dieß Schauspiel gab; obgleich der Stoiker Posidonius, vielleicht um die Ehre der Erfindung der Eleatischen Schule zu rauben, vorgiebt, daß die Idee von Atomen aus Phönicien gekommen sey, und einem Mochus oder Moschus zugehöre, in welchem einige Neuere den Moses zu finden geglaubt haben.

Der Erfinder dieser Meynung sey aber wer er wolle, so ist so viel gewiß, daß schon damals, das heißt mehr als zweytausend Jahre vor dem Cartesius, die im siebenzehnten Jahrhunderte so berühmten Wirbel entstanden, durch welche die unermeßlichen und leuchtenden Kugeln gebildet worden seyn, und in dem Raume erhalten werden sollten. Alle Arten bewegender Kräfte, die sich in den Atomen befanden, modificirten sich nach der Figur und Masse eines jeden derselben, und brachten dadurch Zusammensetzungen von verschiedener Art hervor, welche, nachdem sie

ſich lange wechſelsweiſe in dem leeren Raume geſtoßen, gedrückt, hin und her bewegt hatten, endlich dieß glückliche Gleichgewicht fanden, aus welchem die Form und der Zuſtand der Welt herauskam.

Da ſich dieſes Syſtem zu ſeiner Zeit ſehr ausgebreitet hatte, und noch jetzt beträchtliche Theile davon in unſerer Philoſophie übrig ſind, ſo können wir nicht unterlaſſen, eine genauere Entwickelung davon zu geben.

Zwey allgemeine Principia der Zuſammenſetzung giebt es nach dem Leucipp, Demokrit und Epikur, das Volle und das Leere, oder den Körper und den Raum, oder das ens und non ens, die alle beyde auf gleiche Weiſe und nothwendig vorhanden, beyde ewig, beyde unveränderlich und unzerſtörbar ſind.

Das Leere iſt unendlich in der Ausdehnung, das Volle unendlich in der Zahl; das Leere ſtetig und eins, das Volle getrennt, und in unzählich viele feſte und abſolut harte Körperchen getheilt, die deswegen Atomen oder untheilbar heißen, weil keine Kraft in der Natur ſtark genug iſt, ſie zu theilen. Dieſe Atomen haben drey weſentliche Eigenſchaften:

1) Die Figur, es giebt deren runde, viereckigte, länglichte, gebogene, hackenförmige.
2) Die Größe, es giebt deren große und kleine.
3) Die Schwere, aus welcher die Bewegung im leeren Raume folgt.

Da der Raum an Ausdehnung und die Atomen an Anzahl unendlich ſind, ſo wäre es eben ſo lächerlich, ſagte Metrodorus von Lampſakus, zu behaupten, daß es nur Eine Welt gebe, als zu ſagen, daß in

in einem großen mit Korn beſäeten Felde ſich nur eine einzige Aehre fände. Nicht bloß mehr Welten giebt es, ſondern unendlich viele, von unendlich viel Arten, und in jeder Art unendlich viele: alle durch den ungefähren Zuſammenſtoß von Atomen zuſammengebracht und alle durch die Zerſtreuung dieſer Atomen wieder zerſtörbar. Zwiſchen dieſen Welten, wovon jede ihre eigene Geſtalt hat, müſſen ſich nothwendig leere Räume finden, in welche die unendlich feinen Atomen entwiſchen. Hier iſt es, und aus dieſen Atomen, daß die Götter gebildet werden, die unendlich feinen Netzen ähnlich, durch bloße Linien, wie die geometriſchen Figuren, umgränzt ſind. Ruhend, müßig, ohne irgend eine Bewegung, genießen ſie in ihrem einſamen Aufenthalte der Glückſeligkeit des Epikurs, und ſehen die Welten, die ſich um ſie herumdrängen, ungerührt an, doch nicht ohne alle Unruhe, ſich durch den Zuſammenſtoß dieſer Welten zerdrückt, oder vielleicht durch die Zerſtreuung ihrer eigenen Atomen in dem leeren Raume zernichtet zu ſehen.

Folgendes iſt die Art und Weiſe, wie unſere Welt und auf gleiche Weiſe alle die übrigen durch die bloßen Geſetze des Mechanismus gebildet worden.

»Die Atomen, die alle eine blinde und regel»loſe Bewegung hatten, trieben von ungefähr gegen »einen einzigen Punkt zuſammen, und machten das »ſelbſt einen beträchtlichen Haufen von Materie aus, »der das beſondere Chaos unſerer Welt war. In »dieſem Chaos gab es Atomen von verſchiedenen Fi»guren, Größen und Gewichten; das, was darinn

»am schwersten war, sank zu Boden; das leichtere »und Feinere wurde durch den Stoß und die Zurück»wirkung der gröberen Atomen in die Höhe getrieben. »Da diese durch ihre fortgesetzte Wirkung jene an»dern herabzusinken verhinderten, so blieben solche end»lich in einer gewissen Entfernung, wo sie die grö»beren Theile umgaben, und mit der Zeit den äußer»sten Umkreis unserer Welt ausmachten. Die an»dern Atomen von der nämlichen Gattung und Fein»heit begaben sich nach und nach aus gleichen Urſa»chen an dieselben Oerter, und so erweiterte sich nach »und nach um uns herum das leuchtende Gewölbe, »welches wir den Himmel nennen, und brachte in »der Folge alle Gestirne hervor. Der beständige »Fluß der feinen und leichten Atomen vom Mittel»punkte gegen den Umkreis gab der Luft, durch wel»che sie giengen, einen starken Stoß, und brachte sie »in eine strömende Bewegung. Dieser Strom um»fieng die Sterne, führte sie mit sich fort, ohne sie »doch aus ihren Kreisen zu bringen, und bestimmte »so diese periodischen Umläufe, welche noch heut zu »Tage ihren ersten Gesetzen folgen. So entstanden »Erde und Wasser aus den gröberen; Feuer und Him»mel aus den feineren Theilen.«

Dieß ist der Auszug aus der Cosmogonie der alten Atomisten, wie ihn uns Plutarch in seinem ersten Buche de placitis philosophorum giebt. Die eigenen Worte des Epikurs kann man in seinem Briefe an den Herodot finden, den wir zum Theil in der Moral des Epikurs übersetzt haben.

Man

Man ſieht wohl, daß es nicht viel Mühe brauchte, ein ſolches Syſtem über den Haufen zu werfen. Man durfte die Epikuräer nur fragen, ob die Schwere an und für ſich in einer unendlichen Leere ein zureichender Grund der Bewegung ſeyn könne? ob ſich eine Bewegung ohne Richtung begreifen laſſe? und ob es in einem unendlich leeren Raume eine Richtung geben könne, in welchem weder ein natürlicher noch freywillig beſtimmter Mittelpunkt vorhanden iſt? Mit einem Worte, man darf ſie nur fragen, warum die Atomen ſich mehr nach unten als nach oben, oder nach jeder andern Seite bewegten?

Man konnte ſie zweytens fragen, wie ſich ein Haufen von Atomen habe bilden können, wenn nicht mehrere auf einander geſtoßen waren? wie ſie auf einander ſtoßen konnten, wenn ihre Bewegung nicht von ungleicher Geſchwindigkeit war? wie endlich ihre Bewegung ungleich geſchwinder ſeyn konnte, wenn ſie allenthalben in dem leeren Raume gleich wenig Widerſtand fanden?

Man konnte ſie noch drittens fragen, warum dieſe Atomen am Umkreiſe der Welt ſtehen blieben, und nicht ihren Weg in den unendlichen Raum hinaus fortſetzten?

Wir gedenken anderer handgreiflichen Ungereimtheiten nicht, die in den einzelnen Theilen dieſes Syſtems vorkommen. Wie konnte ſich das menſchliche Geſchlecht überreden, daß die Augen nicht zum Sehen, die Ohren nicht zum Hören und die Zähne nicht zur Zermalmung der Speiſen gemacht wären?

Wie, daß zwey Atomen, wovon keiner lebt noch empfindet, zu leben und zu empfinden anfangen könnten, sobald sie einander berührten? Strato hatte wenigstens seinen Atomen eine Art von Leben, von dunklem Gefühle, von blindem Bestreben gegeben, woraus er also bey Hervorbringung der lebendigen Gattungen Vortheil ziehen konnte. Aber Epikur hat sich selbst vor diesem ersten Scheine des Lebens gefürchtet; da er zur einzigen Absicht hatte, seinen Schülern eine vollkommene Ruhe in allen Zuständen des Lebens zu verschaffen: so wollte er auch den Schatten von Besorgniß aus dem Wege räumen, daß in den Atomen selbst ein unzerstörbares Leben und Gefühl sey. Denn wer konnte wissen, ob mit diesem Leben nicht auch die Empfindung von Schmerz verbunden wäre? Es war also sicherer und leichter, den Grundstoff der Welt ganz leblos und die Zusammensetzung derselben ganz mechanisch zu machen; so ungereimt es auch sonst war, Leben, Empfindung, Vernunft und Weisheit aus dem Mechanismus und dem Ohngefähr herauszuziehen.

Zweyter Abschnitt.

Anaxagoras von Clazomene.

Oder: Die Atomen mit Qualitäten versehen, und durch einen unendlichen Geist bewegt.

Wir geben dem Anaxagoras, um so viel er auch älter ist als beynahe alle andere Philosophen, von welchen wir bisher geredet haben, deswegen hier die Stelle, weil sein System die Verbesserung von jener ihrem zu seyn scheint; man wird bey ihm viele ihrer Ideen wiederfinden, aber so verschieden geordnet, daß sie bey ihm ein regelmäßiges Gebäude zu seyn scheinen, da sie bey den andern bloße unvollkommene Entwürfe und Versuche sind.

Er ist der erste, der deutlich gesagt hat, daß das geistige Wesen von der Materie gänzlich verschieden sey; daß diese vollkommen unthätig und träge, und nur jenes der Urheber sowohl der Ordnung als der Bewegung sey.

Diese Lehre erregte in Athen eine so große Bewunderung für ihren Urheber, daß ihm zu Ehren zwey Altäre errichtet wurden, der eine dem verständigen Wesen oder dem Geiste, der andere der Wahrheit; aber sie wurde deswegen noch nicht in die Philosophie aufgenommen: diese konnte erst nach vielfältigen Versuchen und Irrthümern auf dieselbe wiederzurückkommen.

Der erſte Schluß, den Anaxagoras machte, und der ſeinem Syſteme zur Grundfeſte diente, iſt folgender: Die Natur bleibt in allen ihren Hauptgattungen beſtändig dieſelbe, alſo bleibt ſie auch beſtändig dieſelbe in ihren Grundelementen; denn wären dieſe Elemente zerſtörbar, ſo würden ſie auch wirklich nach und nach durch die Zeit zerſtört werden; die Gattungen der Dinge würden abnehmen und endlich verſchwinden. Nun erhalten ſich aber die Gattungen, das Feuer, das Waſſer, die Luft; die Erde, der Aether, die Salze, die Oele, die Metalle; alſo müſſen alle dieſe Gattungen das, was ſie ſind, ihrer Natur nach und von aller Ewigkeit her ſeyn.

»Alle Dinge waren in der erſten Maſſe beyſammen; das verſtändige denkende Weſen wirkte auf »dieſe Maſſe und brachte ſie in diejenige Ordnung, »wodurch die Welt entſtand.« Auf dieſe erhabene Weiſe fängt das Werk des Philoſophen an. Alles war ſchon vorhanden; aber alles war ohne Ordnung, ohne Bewegung, ohne Schönheit. Dieß war das Chaos. Der Geiſt oder das denkende Weſen ſonderte das, was ſchon vorhanden war, von einander ab, ſetzte es in Bewegung, brachte es in Ordnung, bekleidete es mit Schönheit, und ſo ward aus dem Chaos die Welt. Der Geiſt iſt alſo Urheber der Welt geweſen, aber nicht ſo, daß er die einzelnen Theile, woraus die Welt beſteht, aus nichts erſchaffen oder zu ihrem Gebrauche zugerichtet hätte; ſondern nur in ſo ferne er ſie nach der ihnen ſchon eigenen Natur und Form anwandte, und nach den regelmäßigen Entwürfen ordnete, welche er ſich in

ſeinem

seinem Verstande gemacht hatte. Dieß erfordert einige Entwickelung.

Unter den alten Philosophen hielten einige die Materie des Leidens fähig, das heißt, fähig, Eigenschaften zu bekommen oder zu verlieren; andere hingegen für unfähig des Leidens, das heißt, für unfähig, Beschaffenheiten zu bekommen, oder derselben beraubt zu werden.

Nach diesem letztern Systeme waren die Elemente selbst in ihrer Natur und Form ganz unveränderlich; aber da sie in den zusammengesetzten Dingen nur wie die Buchstaben in den Wörtern gebraucht wurden: so konnten sie durch ihre verschiedene Anzahl und ihre verschiedene Stellung Mannichfaltigkeit und Veränderungen hervorbringen. Dieß war der Grundsatz des Anaxagoras, den er mit allen andern mechanischen Philosophen gemein hatte.

Aber zwischen ihm und ihnen war noch ein doppelter Unterschied; der eine, daß er der Materie gar keine Kraft, weder sich zu bewegen noch Bewegung hervorzubringen, selbst nicht in dem leeren Raume zuschrieb; der andere, daß er seinen Atomen nicht bloß Figur und Ausdehnung, sondern schon bestimmtere Beschaffenheiten gab, wodurch sie unter die Gattungen des Feuers, des Wassers, der Luft, des Goldes ꝛc. gehörten. Jede Gattung, glaubte er, habe ein solches besonderes Wesen, welches auch die ersten Elemente derselben von den Elementen aller andern Gattungen unterschiede, ob wir gleich dieß in der Zergliederung nicht mehr wahrnehmen könnten. Anaxagoras nahm also anstatt der vier Elemente, die

in

in der alten Physik so bekannt sind, eine unbestimmliche Anzahl derselben, nämlich so viele an, als er deren brauchte, um die Welt, so wie sie ist, zusammenzusetzen, und alle ihre Gattungen zu erhalten. In dem gegenwärtigen Zustande der Dinge, sagte dieser Philosoph, giebt es Luft, Feuer, Licht, Sterne, Pflanzen: also mußte es auch in dem ewig daseyenden Chaos Atomen geben, welche Luft, Feuer, Licht ꝛc. waren. Hätte es dem ersten Grundstoffe an solchen Elementen gefehlt, so müßte es auch der Welt selbst an diesen Gattungen gefehlt haben. Diese Atomen nnn, welche den Gattungen ähnlich sind, die aus ihnen bestehen, und also mit ihnen von gleicher Anzahl, nannte er Homeomerien, das heißt, Elemente, die schon zu einer gewissen bestimmten Gattung gehören, die die ganze Form dieser Gattung schon haben, und also den größeren Körpern, die aus ihnen zusammengesetzt werden, an Gestalt ähnlich sind. Dieß ist die Materie, woraus Gott die Welt machte, der Gegenstand seiner Wirkung, der zwar schon von aller Ewigkeit her da war, aber Leben und Ordnung erst von dieser höchsten, unendlich verständigen und mächtigen Ursache erwartete.

Wir haben gesagt, daß Anaxagoras der erste unter den Physikern gewesen, der zu einer solchen Ursache seine Zuflucht genommen, um die Dinge hervorzubringen. Primus omnium rerum descriptionem et modum mentis infinitae vi ac ratione designari et confici voluit. Dieser vortreffliche Text enthält alles. Ein unendlicher Geist, mens infinita, der zugleich Macht und Weisheit besitzt, vis ac ratio,

macht

macht den Plan und die Ausführung, designari et confici, bestimmt den Umfang des Ganzen und die Gestalt der einzelnen Theile, descriptionem et modum, und zwar in dem ganzen Umfange aller Dinge, omnium rerum. Alles kommt von Gott, alles gehört Gott zu.

So giebt es also in der Natur zwey Arten von Gesetzen. Die einen, welche in der Materie liegen, in der Gott selbst nichts ändern kann, und nach deren Natur er sich also in dem Gebrauche, den er davon macht, richten muß; die andern kommen von dem göttlichen Geiste her, der nach seinen Vorstellungen und Absichten den oder jenen Körper, diese oder jene Gattung so und nicht anders zusammengefügt, gebaut und gestellt hat, um daraus ein solches Ganze hervorzubringen. Nach den ersten Gesetzen ist Gott von der Materie abhängig, weil er sie brauchen muß, wie er sie findet, so wie der Künstler das Eisen und das Holz braucht, ohne seine Natur ändern zu können. Nach den zweyten Gesetzen ist die Materie abhängig von Gott, der ihr, indem er sie zusammensetzt, alle die künstlichen Formen einprägt, welche er will.

Wenn es bloß darauf ankam, die ähnlichen oder unähnlichen Elemente in größere Massen zu vereinigen, ohne ihnen eine besondere künstliche Organisation zu geben: so war die bloße Aussonderung der Theile nebst dem ersten Stoße zur Bewegung und Vereinigung derselben das einzige, was von Seiten des verständigen Wesens dabey geschehen durfte. So brauchte also, damit Luft, Aether, Feuer, Was-

ser,

ser, Erde, die Mineralien, alle bekannte und unbekannte, reine oder vermischte elementarische Massen entstünden, nichts weiter zu geschehen, als daß die Theilchen jeder Art sich an einem gemeinschaftlichen Orte zusammenfanden, und sich wechselseitig zu berühren anfiengen. Entwurf und Anordnung war dabey nicht nöthig.

Aber wenn Pflanzen oder Thiere hervorgebracht werden sollten, das heißt, Gattungen, deren Individua eine beständige Ersetzung gewisser verlorner Theile brauchten: so mußte nothwendig zu der bloßen Kraft des Stoßes die Kunst eines Werkmeisters hinzukommen. Dann war ein künstlicher Bau und ein verständiger Entwurf nöthig, um Maschinen zu machen, die der Ernährung und Wiederhervorbringung fähig wären, und das Verlorne ersetzen oder sich selbst wieder erneuern könnten.

Um die Ernährung zu bewirken, gab die verständige Ursache jedem Individuo dieser Gattungen solche Gliedmaßen und Werkzeuge, welche aus andern Körpern die ihnen selbst gleichartigen Theile herausziehen und mit sich vereinigen konnten; denn dadurch geschieht die Ernährung, daß gleichartige Theile sich an den Körper ansetzen, der ernährt werden soll.

Um die Fortpflanzung zu bewirken, unterwarf die höchste Ursache die durch die Ernährungswerkzeuge schon ausgezogenen und dem Körper einverleibten Theile einer zweyten noch vollkommenern Organisation, durch die sie zum Keime wurden, in welchem dieselbe Maschine als ein künftiges neues Individuum eingewickelt war.

Um zu beweiſen, daß die Ernährung durch Anſetzung der Homöomerien geſchehe, bemerkte Anaxagoras, daß nicht alle Arten von Thieren und Pflanzen gleich gut in der Luft, im Waſſer und auf der Erde entſtehen und leben könnten; weil nämlich die Luft, das Waſſer und die Erde nicht für jede Gattung eine gleiche Anzahl angemeſſener und gleichartiger Theile enthielten; daß deswegen jede Frucht ihre Jahreszeit hätte, und eine ſtufenweiſe Entwickelung der Säfte brauchte, welche ihr zukämen, weil die Homöomerien nur nach und nach zu ihr gelangten; daß man nur deswegen das Land baute und die Pflanzen bewäſſerte, um die Homöomerien, die zu ihrer Ernährung geſchickt wären, loszumachen, und in Freyheit zu ſetzen; daß endlich die Thiere um keiner andern Urſache willen die Speiſen zermalmten, als um die ähnlichen Theile daraus abzuſondern, und daß es deswegen bey den Thieren ſo vielerley Art von Kochen, von Verdauen, von Filtrir- und Durchſeihmaſchinen gäbe, um eben ſo viel verſchiedene Nahrungsſäfte, nach Art und Bedürfniß jedes Individui und jedes Theiles deſſelben, aus den Speiſen herauszuziehen, und an die gehörigen Oerter zu vertheilen.

Um zu beweiſen, daß die Fortpflanzung ebenfalls durch eine Zuſammenſetzung von Homöomerien geſchehe, ſchließt Anaxagoras auf folgende Weiſe:

Wenn es wahr iſt, daß die Ernährung nur durch die Aufnahme und Anſetzung gleichartiger Theile geſchieht, ſo folgt, daß die nährenden und die zu ernährenden Körper unter ſich gleichartige Theile

haben müſſen; noch mehr, daß auch die Körper, welche ſich von den gleichen Speiſen nähren, ebenfalls ähnliche Theile haben müſſen. So werden verſchiedene Kräuter und Pflanzen, welche in demſelben Boden wachſen, dieſelben Säfte der Erde einſaugen, und von den nämlichn Feuchtigkeiten gewäſſert werden, auch beynahe dieſelben Grundtheile in ihrer Zuſammenſetzung haben müſſen; ſo werden die Thiere, die vom Pflanzenreiche leben, gleiche Homöomerien mit den Pflanzen bis auf einen gewiſſen Grad haben müſſen.

Wenn aber die Thiere und die Pflanzen gleiche Homöomerien haben: ſo folgt, daß die Keime jeder Gattung und jeder Art in nichts als in der Menge und der Anordnung dieſer Homöomerien verſchieden ſeyn können, und daß dieſe Verſchiedenheit der Anordnung nur von dem künſtlichen Baue und dem Spiele der Organen kommen könne, welche das verſtändige Weſen den Individuis jeder Gattung zu dieſer neuen Hervorbringung gegeben hat. In dem Gewebe der Körper beyder Gattungen beſteht Zettel und Eintrag aus denſelben Fäden; es kann alſo nur von dem verſchiedenen Baue des Weberſtuhles herkommen, wenn die Gewebe verſchieden werden. Derſelbe Saft nährt den Schierling und das Zuckerrohr, die Kehlpflanze und die Anemone. Aber das Saamenkorn hat gleich anfangs als eine beſondere Art von Deſtillirmaſchine dieſen gemeinſchaftlichen Saft auch beſonders organiſirt, und aus dieſem organiſirten Safte iſt die ganze Pflanze erwachſen. Säfte, die durch die Wurzeln eines wilden Stam-

mes

mes eingesogen wurden, stiegen hier in ihren natürlichen Kanälen in die Höhe, um eine wilde Frucht hervorzubringen; hier finden sie auf ihrem Wege andere Röhren, welche die Kunst darauf gepfropft hat; und sogleich nimmt dieser Saft eine neue Organisation an, und giebt dem Holze, den Blüthen und Früchten eine ganz andere Gestalt und Beschaffenheit, als ursprünglich die Absicht der Natur war. Alles liegt also in Absicht der Verschiedenheit der Gattungen in der Organisation; ohne sie würde alles auf einem Haufen unter einander gemengt und verworren liegen; vermittelst ihrer und durch sie ist alles von einander abgesondert und in Ordnung gebracht.

Aus dieser Theorie schloß Anaxagoras, daß **alles in allem wäre**; eine Folgerung, die man in den verschiedenen Schulen, und besonders seitdem Plato unter dem Namen des Sokrates den Anaxagoras lächerlich gemacht hatte, unrecht verstand, oder sich stellte unrecht zu verstehen.

Alles ist in allem; das heißt: es giebt kein zusammengesetztes Ding, von dem nicht irgend ein gleichartiger Theil auch in jedem andern Zusammengesetzten wäre.

Alles ist in allem; das heißt: dieselben gleichartigen Theile, die in dem einen Individuo oder in der einen Gattung sind, hätten eben sowohl auch in einer andern seyn können. Die Kohlpflanze ist in der Anemone, weil das, was zur Zusammensetzung der erstern gebraucht worden ist, eben sowohl bey der andern hätte gebraucht werden können. So ist das Thier

in der Pflanze, die Pflanze im Thiere, noch weit mehr also ein Thier in dem andern, und besonders in dem Thiere seiner Gattung, weil hier nicht nur die Elementartheile dieselben sind, sondern sie auch durch die Aehnlichkeit der Organisation einen solchen Grad von Gleichartigkeit bekommen haben, daß sie bloß der Zahl nach verschieden sind.

Man zog noch eine andere Folge, die man für abgeschmackt ausgab, nämlich: ein Baum müßte alsdenn aus kleinen Bäumen, ein Mensch aus kleinen Menschen, und (so weit trieb Lukrez den Scherz) ein lachender Mensch aus kleinen lachenden Menschen, und diese wieder aus kleinen ähnlichen in unendlicher Reihe bestehen, woferne man nicht zuletzt auf ungleichartige Elemente kommen wolle; alsdenn aber sey dieß System durch diese Ungleichartigkeit selbst über den Haufen geworfen.

Anaxagoras lebte nicht mehr, um hierauf zu antworten, und sich über den Mißverstand zu beschweren, den man seinen Gedanken gegeben hatte. Er hatte zwar wohl gesagt, daß ein Pfund Gold aus Theilchen Gold bestünde, aber nicht aus kleinen Pfunden Gold; man konnte ihn also auch nicht beschuldigen, daß er glaubte, ein Pferd wäre aus kleinen Pferden zusammengesetzt, obgleich auch dieß in einem gewissen Verstande nicht von aller Wahrscheinlichkeit entblößt ist.

Warum sollte nicht eine Pflanze ein Zusammengesetztes aus kleinen Pflanzen, das heißt aus Keimen, seyn können, die auf die nämliche Art organisirt wären? Giebt es wohl irgend einen Theil der Pflanze,

der nicht Lympha, milchartiger Saft gewesen wäre, der nicht durch den besondern Bau der Kanäle und Röhren wäre modificirt worden, und der also nicht hätte Knospe, und folglich Stamm und Baum, werden können? Wenn der Keim den Baum in sich enthält, wenn der specifique Saft die Materie des Keimes ist: so wird ja in der That ein Baum aus kleinen Bäumen zusammengesetzt seyn. Eben so bey den Thieren. Die Keime entstehen bey ihnen eben sowohl wie bey den Pflanzen aus den Nahrungssäften, die durch die Verdauung aus den Speisen gezogen und durch die Fortpflanzungswerkzeuge organisirt werden; und so wie sie durch das Spiel dieser Werkzeuge aus Säften zu Keimen werden: so werden sie, wenn sie über diesen Stand hinausgehen, durch ihre Verbindung oder Verhärtung zu Fleisch, Knochen, Adern, Haaren, und so würden also auch die Thiere aus kleinen Thieren oder aus Keimen der Thiere ihrer Gattung zusammengesetzt seyn.

Mit einem Worte: nach dem Anaxagoras sind alle lebendige Wesen aus denselben Elementarkörperchen zusammengesetzt; diese machen die oberste physische Gattung oder die gemeinschaftliche Masse aller Keime aus. Diese Körperchen werden in den Individuis jeder Gattung, die zur Erzeugung fähig sind, auf eine besondere Weise organisirt, und dieß macht die physische Art der Keime aus. Endlich sondern sich diese nach ihrer Gattung gebildeten Keime von ihrem Mutterstamme ab, und nähren sich durch ihre eigenen Werkzeuge, dieß sind die Individua; der dritte und letzte Grad, der den Kreis

der Zusammensetzungen beschließt, worauf ein ähnlicher der Trennung und Auflösung folgt, der alsdenn vollendet ist, wenn die Elemente in die gemeinschaftliche Masse zurückkehren und mit derselben sich vermischen, um aufs neue zu künftigen Organisationen gebraucht zu werden.

Hier schließen wir unsere Untersuchungen über die Meynungen der alten Philosophen von den Grundursachen der Dinge.

Um aber den Leser in den Stand zu setzen, den Werth dieser Meynungen zu beurtheilen, und sie mit einander zu vergleichen, so wollen wir sie alle in einem kurzen Inbegriffe wiederholen.

Dritter

Dritter Abschnitt.

Wiederholung der Meynungen der Alten von den Grundursachen der Dinge.

I.

Es giebt keinen Philosophen im ganzen Alterthume, der nicht diesen Grundsatz eingesehen, und deutlich behauptet hätte: **Es ist jetzo etwas vorhanden; also muß immer etwas vorhanden gewesen seyn.** Dieser Schluß ist augenscheinlich in dem so bekannten Ausspruche: **Aus nichts wird nichts,** enthalten, den die alten Philosophen in allen Bedeutungen, die er hat und haben kann, gebraucht haben.

II.

Dieses Etwas nun, das immer vorhanden gewesen ist, ist entweder die Welt selbst, so wie wir sie gegenwärtig sehen, oder es ist das, woraus die Welt wurde.

Beynahe sind es nur Ocellus und Aristoteles, die deutlich und ausdrücklich gelehrt haben, die Welt sey, so wie sie jetzt ist, von Ewigkeit her gewesen. Der erste wollte dieß durch metaphysische Gründe, der andere aus der Nothwendigkeit der in der Materie liegenden Beschaffenheiten beweisen, weil nämlich diese Materie, die ewig angenommen wurde, auch ihre Kräfte und die Wirksamkeit ihrer Beschaffenheiten von Ewigkeit her hatte äußern müssen.

Die Spinosisten vor oder nach der Zeit des Spinoza haben es für besser gehalten diese Ewigkeit der Welt aus der nothwendigen Wirksamkeit Gottes

herzuleiten, der so lange als er ist, auch zur Hervorbringung von Dingen außer sich hat wirksam seyn müssen. Aber diesen letzten Grund haben die Alten niemals angeführt, wie sie denn überhaupt das spinosistische System nie recht gekannt haben.

III.

Wenn man annimmt, daß die Welt in der Zeit entstanden oder gebildet sey: so ist es klar, daß sie ihre Hervorbringung einem andern Wesen zu danken habe, weil nichts die Ursache seiner eigenen Entstehung seyn kann.

Dieses andere Wesen nun ist entweder nur ein einziges, oder ist es nicht; aus dieser berühmten Eintheilung ist der Unterschied zwischen den Unitariern und Dualisten entstanden.

Wenn es ein einziges Wesen ist, so ist es entweder die Gottheit allein, oder die Materie allein; oder Gott und die Materie, in einem und eben demselbigen Wesen, als Eins vorgestellt.

IV.

Wenn es die Gottheit allein, mit Ausschließung aller Materie ist: so ist sie es entweder als eine mit Freyheit wirkende, oder als eine nothwendige und maschinenmäßige Ursache. Das letzte kann bey der Voraussetzung, daß die Welt soll entstanden seyn, nicht statt finden; denn eine ewige nothwendige Ursache muß von aller Ewigkeit her gewirkt haben. Mithin, wenn es die Gottheit allein ist, die die Welt in der Zeit hervorgebracht hat, so hat sie solche als eine freye Ursache hervorgebracht; diese Art der Hervorbringung aber findet sich nirgends deutlich

ausgedrückt, als in den Grundsätzen des Christenthumes.

V.

Wenn es die Materie allein ist: so ist es entweder die Materie, die sich durch ihre natürliche Schwere im leeren Raume bewegt; dieß war die Meynung des Leucipp und des Epikur; oder die Materie, die sich durch eine ihr beywohnende innerliche Kraft bewegt; dieß war die Meynung der Hylozoiten, die wieder in zwey andere zerfällt: nämlich zuerst in die Meynung der Stoiker, welche einem gewissen Theile der materiellen Masse eine Art von Verstand und einen wirklichen Einfluß auf das Allgemeine der Welt beylegten, und zweytens in die Meynung des S. ato, welcher der Materie nichts als eine bloße Bewegungskraft zur Hervorbringung der einzelnen Dinge gab, deren keines die geringste Rücksicht auf das andere nahm, oder einige Aufsicht darüber führte.

VI.

Wenn es die Gottheit und die Materie zugleich sind, aber beyde in einem und eben demselbigen Wesen als Eins vorgestellt: so giebt es wieder mehrere Klassen.

Die meisten haben diese uneigentlich so genannte Einheit sich nach demjenigen vorgestellt, was sie bey dem Menschen fanden; sie haben der Welt einen Körper und eine Seele gegeben, die so verbunden waren, daß die Materie gleichsam das Gefäß war, welches die Gottheit enthielt; aber ein beugsames Gefäß, das von der Gottheit einen Theil ihrer Form

annahm, und ihr wieder einen Theil von der ihrigen mittheilte: dieß war der Gedanke einiger pythagoräischen Philosophen.

Andere, und zwar der größte Haufen, dachten sich diese Einheit als die Contiguität zweyer beynahe gleichartiger Substanzen, die durch den ganzen Raum verbreitet wären; doch also, daß die reinste dieser beyden Substanzen, welche Gott war, den ganzen oberen Theil der allgemeinen Weltkugel erfüllte; die andere Substanz aber den ganzen Raum von dem Kreise des Mondes an bis zum Mittelpunkte der Erde einnahm. Diese Meynung hatten die meisten Pythagoräer, die ganze Eleatische Schule, Parmenides, Plato, Aristoteles und Zeno ergriffen.

Es läßt sich eine dritte Art von Vereinigung denken, welche darinn bestehen würde, daß es in einer einzigen Substanz zwey allgemeine Eigenschaften, die Ausdehnung und den Gedanken, gäbe, aus welchen die beyden uns bekannten Arten der Dinge entstanden wären. Aber wenn auch einige von den Alten, ich meyne die Eleatiker, von dieser Idee einen schwachen Schimmer gehabt, so hat sie doch die Denkungsart ihres Jahrhundertes verhindert, sich dabey aufzuhalten, und sie unter eben dem Gesichtspunkte anzusehen, als es die Neuern seit dem Spinoza gethan haben.

Endlich dachte man sich eine gewisse unbestimmte Vereinigung der Gottheit und der Materie zu einem ersten Principium, das seinem Daseyn nach bekannt, seinem Wesen nach unbekannt war, und das man

sich

sich als eine allgemeine Quelle aller Wesen vorstellte, die daraus entweder durch Emanation, wie die Lichtstrahlen, oder durch Zeugung, wie die Thiere, oder durch Absonderung, oder durch irgend einen andern unbekannten Weg ihren Ursprung nähmen, ohne daß man dabey Zeit oder Ort bestimmt, oder irgend einige vernunftmäßige Erklärung gegeben hätte. Dieß war das System aller alten Völker überhaupt, und besonders der orientalischen, nachdem solche den wahren Sinn des ursprünglichen vom Moses gesammelten Unterrichtes verloren hatten, und sich mit unbestimmten Ideen nach einem gewissen von ihren Vätern geerbten Glauben, ohne weitere Untersuchung, begnügten.

Sie stellten sich die höchste Majestät Gottes so wie die Majestät ihrer Könige vor; als wenn sie ihren Sitz in dem höchsten Himmel hätte, und es einem obersten Diener, der selbst von der Gottheit ausgegangen, überließe, die Welt wie einen großen Staat zu regieren, und ein gewisses rebellisches Principium, dessen Daseyn sie aus den mannichfaltigen Uebeln in der Natur schlossen, im Zaume zu halten. Daher kamen das Licht und die Finsterniß bey den Chaldäern, Oromazes und Arimanes bey den Persern, Osiris und Typhon bey den Egyptiern, die Liebe und die Nacht bey den griechischen Theologen, Jupiter und die Titanen bey den Dichtern, bis endlich die eigentlich sogenannte Philosophie ohngefähr sechshundert Jahre vor Christi Geburt ihren Anfang nahm.

Dieß sind die drey allgemeinen Arten, wie man ein einziges Principium gelehrt hat, indem man

entweder

entweder die Gottheit allein, oder die Materie allein, oder beyde zu einem einzigen Wesen verbunden, angenommen. Wir kommen jetzt zu dem zweyten Gliede der Eintheilung, oder zu dem deutlich ausgedrückten zwiefachen Principium.

VII.

Wenn man sich die Gottheit und die Materie als zwey völlig von einander abgesonderte Wesen denkt, so betrachtet man die eine als leidende, die andere als wirkende Ursache: und dieses mehr oder weniger, nach den verschiedenen Systemen, die man sich von der Natur der Materie macht, das heißt, nachdem man ihr mehr oder weniger eigene Form und Bewegung zuschreibt.

Einige haben gesagt, daß die Materie durchaus keine bestimmte Form hätte, sondern ein Teig wäre, der allerhand Formen anzunehmen bereit sey. Dieß war die Meynung der Jonischen Schule.

Andere haben behauptet, daß die Materie eine allgemeine bestimmte Form hätte, als daß sie Feuer, oder Luft oder Wasser wäre, daß sie aber nur Eine hätte, und die Gattungen nur durch Verdickung oder Verdünnung dieser ersten Elemente entstünden. Dieß behaupteten Thales, Anaximenes, Heraklit, die Stoiker u. s. w.

Wieder andere haben gelehrt, daß sie deren mehrere auch bestimmte hätte, die aber alle in den Grundeigenschaften der Ausdehnung, der Figur, der Schwere, der Solidität begriffen wären, mit Ausschließung der veränderlichen Eigenschaften. Dieses war die Lehre der Atomisten.

Endlich

Endlich hat man geglaubt, daß sie eine unbestimmliche Anzahl von bestimmten Formen hätte, von welchen auch selbst die veränderlichen Eigenschaften der Wärme, der Trockenheit, der Kälte, der Feuchtigkeit herrührten. Dieses waren die Homöomerien des Anaxagoras.

VIII.

Ueber die Bewegung dieser Materie gab es nicht weniger verschiedene Meynungen.

Anaxagoras sagte, daß ihr an sich selbst alle Bewegung, auch die örtliche mangelte, und daß Gott allein sie fortbringen und stellen könnte.

Andere räumten ihr die örtliche Bewegung ein, nicht vermöge ihrer Natur, sondern wegen ihrer Existenz in dem leeren Raume. Dieß waren die Atomisten.

Andere schrieben ihr außer der örtlichen auch die drey andern Bewegungen zu; in Absicht des Wesens die Bewegung der Entstehung, in Absicht der Beschaffenheit die Bewegung der Veränderung, und in Absicht der Quantität die Bewegung der Vermehrung. Dieß geschah von den Vertheidigern der veränderlichen Beschaffenheiten, die man auch zuweilen Anaximandriten nennt.

Wieder andere legten ihr eine Art von Lebensbewegung bey, von welcher gewisse sanfte Erschütterungen, gewisse mechanische Schwingungen in ihr entstünden. Dieses thaten Strato von Lampsakus, die Stoiker und die meisten Physiker.

Endlich schrieben ihr andere ein gewisse dunkle Empfindung und blinde Begierde zu; wie es einige

Pythago-

Pythagoräer thaten, deren Gedanken vom Plato erklärt worden.

IX.

Aus der Verschiedenheit, dem Zustande und den Eigenschaften, die man der Materie zuschrieb, kann man leicht auf die verschiedenen Grade schließen, in welchen die mancherley Philosophen die Gottheit wirksam machten, um die Materie zu bewegen, sie zu bilden, sie zur Ausführung des wirklichen Plans der Welt zu lenken und anzuwenden. Je mehr sie dem einen Theile gaben, desto mehr nahmen sie dem andern. Aber keine von diesen Erklärungen konnte bestehen, weil jede einen Widerspruch in sich schloß. Die einzige Auflösung, woran das philosophische Alterthum gar nicht einmal gedacht hat, war die, daß man der Materie alles, auch sogar ihr Daseyn nahm, um alles der Gottheit zu geben; daß man Gott zur absoluten Ursache, zum Schöpfer machte, und alles andere, sowohl der Form als der Substanz nach, wie bloße hervorgebrachte Wirkungen betrachtete. So weit waren die Philosophen wohl gekommen, daß sie sagten: Gott sey das einzige Seyende, und die Materie das Nichtseyende; aber von diesem Nichtseyenden zum Nichts gab es noch einen unendlichen Abstand, weil das Nichtseyende bloß das Ding ohne Form war.

X.

Dieß ist der allgemeine Entwurf des Labyrinthes, in welchem die alten Philosophen zehn Jahrhunderte hindurch umhergeirrt haben, um die erste Grundsätze der Wahrheit und der Glückseligkeit zu finden.

Diese

Diese großen Männer, diese Lichter der Welt und Vertrauten der Geheimnisse der Natur haben unsere Kenntniß um nichts erweitert. An die Stelle der alten Ueberlieferung, die bis auf sie die Regel und die Hoffnung des menschlichen Geschlechtes gewesen war, haben sie, wie Sokrates sagte, nur Luft, Aether, bloße Wörter gesetzt.

Thales, der zwischen Ueberlieferung und Philosophie mitten inne stand, setzte vortreffliche Grundsätze fest, die er in einem Jahrhunderte, wo niemand zweifelte, nicht glaubte beweisen zu dürfen. Die Physiker oder Naturalisten, die nach ihm kamen, baueten die Welt, ohne an die Gottheit zu denken, einige sogar, indem sie die Gottheit völlig ausschlossen. Anaxagoras lehrte die Ueberlieferung wieder; er setzte sein Jahrhundert in Verwunderung, erhielt Altäre, aber nicht Einen Schüler. Plato hielt sich über den Anaxagoras auf, und erstickte die wenigen Ideen, die noch übrig waren, durch den Enthusiasmus der Pythagoräischen Schule. Aristoteles an seiner Seite überdeckte sie mit einer dornichten Metaphysik, die fähiger war, den Geist abzuschrecken, als zu unterrichten. Zeno, so sehr er der strengsten Tugend ergeben war, unterwarf die ganze Natur einer blinden Nothwendigkeit, die ihr eben so ein Ende machte, wie sie ihr den Anfang gegeben hatte. Strato setzte an die Stelle dieser Nothwendigkeit eine convulsivische Kraft, die auf eine blinde Art das Getrennte zu verbinden und das Verbundene zu trennen strebte. Epikur endlich, der zuletzt kam, und dem mit Rechte alles, was er gesehen und gehört

hatte,

hatte, mißfiel, schrieb dreyhundert Bücher, ohne einen einzigen Philosophen zu würdigen, daß er ihn darinn angeführt hätte; er machte die Welt, ohne Umschweif und ohne Rückhalt, dem Chaos gleich, indem seiner Meynung nach das eine so gut als das andere war. Um den Preis über seine Mitbuhler davon zu tragen, lehrte er etwas noch Abgeschmackteres, als sie alle. Die Welt des Epikur war eine Maschine, die vom Zufalle gebauet worden, und sich durch den Zufall im Gange erhielt; die Welt des Strato eine vegetirende Pflanze; die Welt des Zeno ein verständiges Thier ohne Freyheit; die Welt des Plato ein wildes Pferd, das der Zügel des Reuters nicht bändigen konnte. — Und waren denn solche Lehren alles, was aus den Nachtwachen, dem Streiten und Disputiren so vieler Jahrhunderte herauskam?

Die Welt wußte vor dem Thales, daß es eine allgemeine verständige Ursache gebe, die auf das Betragen der Menschen merkte, und für ihr Schicksal Sorge trüge; sie wußte, daß die menschliche Seele in einem wesentlichen Verhältnisse der Unterwürfigkeit gegen diese Ursache stünde. Die Philosophen, indem sie diese beyden Begriffe, die die Grundbegriffe aller Moralität sind, bearbeiteten, haben weiter nichts gethan, als daß sie solche geschwächt und zweifelhaft gemacht, ohne die geringste nützliche oder befriedigende Idee an ihre Stelle zu setzen.

Sie brachten alles auf eine Art von ungeschaffener Materie zurück; aber haben sie wohl je einen Begriff von dieser Materie, von ihren Eigenschaften, von ihrem Wesen gehabt? Nach dem göttlichen

Plato

Plato war sie ein Ding, das kein Ding war, und bey dem sich weder die Frage was? noch, von welcher Beschaffenheit? noch, von welcher Größe? aufwerfen ließ; neque quid, neque quale, neque quantum; das nichts war, und das gleichwohl seyn sollte. Von der Bewegung haben die alten Philosophen geredet, ich will nicht sagen, ohne ihre Natur zu kennen, aber ohne die Ursache derselben auch nur zu muthmaßen. Einige haben ihr sogar die Existenz abgesprochen, weil sie lieber etwas Lächerliches behaupten, als mit Sokrates ihre Unwissenheit gestehen wollten. Die gegenseitige Lage der verschiedenen Theile der Welt bestimmten sie durch gewisse mechanische, harmonische, sympathetische, antipathetische Eigenschaften der Materie, die durch die maschinenmäßige Wirkung einer gewissen untergeordneten Seele fixirt worden, von der man nicht einsieht, warum sie sich vielmehr in diesem als in einem andern Kreise niedergelassen? Von der specifischen Organisation der einzelnen Dinge gaben die allerwenigsten Philosophen nur irgend eine philosophische Ursache an; indem sie solche bald dem Ohngefähr, bald einer blinden Natur überließen, die den Weg zu einem Ziele nimmt, das sie nicht kennt, und anlangt, ohne zu wissen, daß sie angelangt ist. War es nicht seltsam, wenn Pythagoras und die Platoniker ganz ernsthafte Untersuchungen über die Herabfahrt der Seelen vom Himmel anstellten, die sie längst dem Thierkreise vom Krebse an bis zum Steinbocke herabgleiten ließen, von da sie gleich Funken herunterfuhren, um sich selbst ihre Wohnungen in sterb-

lichen Körpern zu bereiten, und dann Jahrhunderte lang von einer Gattung zur andern übergiengen, bis sie nach einer gewissen periodischen Zeit, die Pythagoras zu bestimmen wußte, wieder zurückkehrten. Sogar den Tag ihrer Abreise von den Gestirnen und ihrer Ankunft in den Körpern wußte Pythagoras; es war der vierzehnte der Empfängniß des Thieres.

Alle diese Meynungen waren, um nichts Härteres zu sagen, so sonderbar, und wurden so wunderlich erklärt und bewiesen, daß die weisesten dieser Philosophen, an deren Spitze man mit Recht den Sokrates stellt, sie eben so ansahen, wie wir heutiges Tages die Schulzänkereyen betrachten. Plato, der unter fremden entlehnten Namen sowohl dafür als dawider reden läßt, verräth deutlich genug, daß diese Meynungen nur zur Belustigung eines müßigen schönen Geistes dienen können, und nicht werth sind, daß ein vernünftiger Mann irgend eine davon annehme. Arcesilaus trieb die Zweifelsucht noch weiter, und Pyrrho endlich gieng so weit, daß er sein eigenes Daseyn und selbst seinen Zweifel in Zweifel zog. So kam die systematische Philosophie beständig auf irgend eine Abgeschmacktheit heraus, sie mochte auch nehmen, welchen Weg sie wollte.

Was konnten aus so verwirrten Begriffen für Ideen von Tugend, was für Grundsätze von Moralität für ganze Gesellschaften und einzelne Menschen entspringen? Auch waren alle die schönen Lehren der Weisheit, alle die glänzenden Vorschriften, die in den berühmten Werken unserer Philosophen mit so vieler Beredtsamkeit vorgetragen wurden, nicht

sowohl

sowohl Folgen ihrer metaphysischen Betrachtungen, als vielmehr eine Sammlung der natürlichen Gesetze des Rechtes und der Billigkeit, die in aller Herzen gegraben sind. Es war ein zusammenhängender Inbegriff von jener allgemeinen Ueberlieferung des menschlichen Geschlechtes, jener angebohrnen Liebe der Schönheit und Güte, der Wahrheit und Gerechtigkeit, die unsere Philosophen durch die Spekulation aus den Augen verloren, aber durch die Empfindung wiederfanden, um daraus eine Regel für das Gewissen der Menschen und ein Gesetzbuch für die Nationen zu machen. Wie übel würden die Völker daran seyn, wenn die Moral von den Systemen abhängig wäre, die wir bisher durchgegangen sind? Diese Moral würde durchaus in allen ihren Theilen wankend gewesen seyn, und am Ende würde sie, weit entfernt uns zum geselligen Zustande zu leiten, uns fast immer zum Stande der Wildheit und des Krieges geführt haben. Unsere Weisheit würde auf dem höchsten Gipfel ihrer Vollkommenheit, nichts als ein raffinirtes System von persönlichem Interesse gewesen seyn, das auf ein bloßes sinnliches Vergnügen hinausgelaufen wäre. — Ich halte inne, weil es hier der Ort nicht ist, Betrachtungen anzustellen oder Folgerungen zu machen.

Dritte Epoche.

Kurzer Abriß der Meynungen einiger neuern Philosophen über die ersten Ursachen.

Erster Abschnitt.

Jahrhunderte, die für die Philosophie unfruchtbar waren.

Die Philosophie, die seit drey oder vier Jahrhunderten ihren Hauptsitz in Griechenland aufgeschlagen hatte, sandte von da gleichsam Colonien in die berühmtesten Städte aus; vornehmlich auch nach Rom und nach Alexandrien.

Diese letztere Stadt, die durch den großen Namen ihres Stifters ein Recht zu allen Arten von Ruhm hatte, ward bald nach ihrer Erbauung der Vereinigungspunkt aller berühmten Genies im Oriente, und eben dadurch die Hauptschule von Asien, Afrika und einem Theile von Europa.

Von einer andern Seite bot Rom den ruhmbegierigen Köpfen einen gleich schimmernden Schauplatz an; Rom, das schon seit mehreren Jahrhunderten im Besitze war, dem Occident Gesetze zu geben, und das durch seine Macht und Tugenden die ganze Welt in Erstaunen setzte. Aber da sich die Römer mit den Wissenschaften und den Göttern nur in so ferne beschäfftigten, als sich solche auf das Glück der Bürger

oder

oder die Vergrößerung des Staats bezogen, ſo machten anfangs die bloß ſpekulativen Unterſuchungen bey ihnen nur wenig Glück. Die Philoſophie konnte ihre Aufmerkſamkeit nicht anders gewinnen, als indem ſie die ſtrengen Sitten der Cynker annahm, oder die erhabenen Grundſätze des Zeno vortrug, der das Privatintereſſe einſchränkte, und die Rechte des Vaterlandes dagegen deſto größer machte. Dieß war Bewegungsgrundes genug, eine Lehre anzunehmen, die dem Geiſte der Regierungsform ſo gemäß und zur Befeſtigung jener männlichen Tapferkeit ſo geſchickt ſchien, welche wir in den neueren Sprachen nur mit dem Namen einer römiſchen Tapferkeit zu bezeichnen pflegen. — Selbſt erfunden haben die Römer ihre philoſophiſchen Ideen nicht, ſondern nur angenommen. Varro, Lukrez, Cicero, Seneka, Plinius reden von der Natur der Götter und den Grundurſachen der Welt bloß nach griechiſchen Begriffen. Sie haben nichts gethan, als erläutern, oder anführen, oder überſetzen. Vermuthlich kamen die Römer zu ſpät, um noch Erfinder zu ſeyn, oder vielmehr, ſie waren nur beſtimmt, die Völker unter das Joch zu bringen und zu beherrſchen.

Die erſten griechiſchen Philoſophen, die nach Rom kamen, waren Carneades, Diogenes der Stoiker, und Critolaus. Die Stadt Athen hatte ſie ausgeſucht, vor dem Rathe zu Rom ihre Sache zu führen, und die Geldbuße von fünfhundert Talenten zu mildern, die man ihr für die Verwüſtung der Stadt Orope in Böotien auferlegt hatte. Die Beredſamkeit des Carneades verblendete die Jugend

zu Rom: den alten Cato hingegen machte sie zittern; vornehmlich da er diesen Philosophen den einen Tag die Gerechtigkeit hatte vertheidigen und den andern alles wieder umstoßen hören, was er den vorigen Tag gesagt hatte. »Was sollen wir, rief er »aus, mit diesen Fremden machen, die die Köpfe »unserer jungen Bürger verwirren und ihnen Grund»sätze einflößen, die unseren Vätern unbekannt wa»ren? Wir brauchen Soldaten und Obrigkeiten; »keine Schulredner, die Weiß in Schwarz und »Schwarz in Weiß verkehren. Wir brauchen kei»nen andern Unterricht, als den uns die Gesetze und »das Beyspiel unserer Väter geben. Man sende sie »zurück, und lasse sie die Jugend ihres Vaterlandes »unterweisen.« Die Philosophen reiseten fort, aber die Ideen, die sie in Rom ausgestreuet hatten, keimten von allen Seiten auf. Die jungen Leute drängten sich nach Athen, um dort der Unterweisung zu genießen, die sie zu Hause nicht haben konnten. Der Geschmack an der Philosophie breitete sich aus; und Rom, das sich wider seinen Willen mit Philosophen erfüllt sah, ergab sich endlich dieser Art von Luxus, um der Aehnlichkeit willen, die er mit der Tugend hat. Der Rechtsgelehrte glaubte darinn die ersten vernünftigen Grundsätze des Rechtes; der Soldat die Grundsätze der wahren Ehre; der bloße Bürger die Grundsätze der häuslichen Glückseligkeit zu finden: und da diese letztere auf der Mäßigung der Begierden beruhete, so konnte sie zugleich auf die innere Ruhe des Staats einen Einfluß haben. Jeder denkende Kopf glaubte, daß er sich seines natürlichen

chen Rechtes bedienen, und über das Gute, das Böse, besonders über sein eigenes Beste und das Beste des Staats urtheilen dürfte. Allenthalben wollte man den Vorschriften und Regeln Gründe und Beweise an die Seite setzen. Das Reich schien ein neues Leben zu erhalten. Aber durch die unglückliche Verkehrtheit des menschlichen Herzens, das auch die besten Dinge mißbraucht, erweiterte sich der Umfang der Laster zugleich mit dem Umfange der Ideen. Wer bisher nur aus Schwachheit oder Irrthum lasterhaft gewesen war, der fand nun Mittel, es aus Grundsätzen zu seyn. Mit der Bewunderung des Zeno hatte man angefangen; mit dem Glauben an Epikur hörte man auf: und da sich das Verderben immer weiter ausbreitete, so schwächte sich Rom, das sich durch die rauhe und unwissende Tugend seiner ersten Bürger so sehr erhoben hatte, eben durch seine vermeynte Verfeinerung, und fiel endlich, aus Mangel an Bürgern, zu einer Zeit, da alle Welt von nichts, als Vernunftschlüssen und Grundsätzen sprach.

In Rom hatte sich die Philosophie nur verstohlner Weise eingeschlichen; in Alexandrien hielt sie einen triumphirenden Einzug, weil sie dahin den Ueberwinder Asiens begleitete, der von ihr war erzogen worden, und beständig eine enthusiastische Bewunderung für sie behalten hatte. Sie nahm an seinen großen Entwürfen Antheil; denn es war nicht genug, die Völker durch die Gewalt überwunden zu haben und unter dem Joche zu halten: sondern auch Geist und Herz derselben mußten gewonnen werden.

Egypten, das von jeher auf seinen eigenen Werth, auf sein hohes Alterthum und seine historischen Kenntnisse stolz gewesen war, that gegen seine neuen Gebieter groß, und betrachtete die größten Gelehrten unter ihnen als Kinder, die kaum stammeln könnten, und gar keinen rechten Begriff von den Dingen hätten. Nein, sagte der Priester von Hieropolis zu Solon *), es giebt keinen einzigen Griechen, der ein Mensch wäre.

Von diesem Stolze mußte Egypten zurückkommen, und einsehen lernen, daß die Ueberlegenheit seiner Ueberwinder in den Waffen von ihrer Ueberlegenheit in den Kenntnissen herrührte.

Alles, was sich nur in Griechenland von berühmten Leuten fand, gieng über das mittelländische Meer, und suchte der Vorrechte einer vortrefflichen Stadt theilhaftig zu werden, die nur ein großes Siegszeichen und Ehrendenkmaal ihres Stifters zu seyn schien.

Man breitete daselbst den ganzen Prunk von Künsten und Wissenschaften aus, womit sich Griechenland seit vier Jahrhunderten beschäfftiget hatte. Man verglich die asiatischen Ueberlieferungen und Fabeln mit den europäischen Kenntnissen, und bestimmte den Grad der Geschicklichkeit in den verschiedenen Nationen. Die Ptolomäer, die die Wissenschaften aus Geschmack liebten, gaben der Nacheiferung neue Nahrung, schafften eine unermeßliche Bibliothek an, theilten den Gelehrten und Philosophen Ehrenstellen und ansehnliche Belohnungen aus, und

setzten

*) S. den Timäus des Plato.

ſetzten dadurch alle Köpfe in Thätigkeit und Bewegung. Ein ſo groſſer Glanz zog natürlicher Weiſe die Gelehrten von allen Nationen dahin, und die Beſchaffenheit der Umſtände machte ihnen den Zutritt leicht. Die Juden, die durch den ganzen Orient zerſtreut waren, ſammelten ſich haufenweiſe in Alexandrien; die perſiſchen Magier blieben daſelbſt; die ethiopiſchen Gymnoſophiſten eilten dahin: alle Meynungen der ganzen Welt wurden dort unterſucht, verbeſſert und mit einander vereiniget. Die ſogenannten neuern Platoniker, (denn ſo alt ſie auch in Abſicht unſer ſind, ſo waren ſie doch gegen die erſten Schüler des Plato gerechnet neu); vereinigten mit dem Enthuſiasmus ihres Lehrers den orientaliſchen Fanaticiſmus und den egyptiſchen Aberglauben. Die Cabbaliſten oder jüdiſchen Philoſophen, die den Moſes mit dem Plato und Ariſtoteles vergleichen wollten, gaben ihre Träumereyen für Ueberlieferungen der erſten Patriarchen aus. Die Eklektiker unter dem Potamon und Ammonius, die eine Auswahl von allem machten, was in den verſchiedenen Sekten das Beſte und Vernünftigſte war, hatten zur Regel ihre Vorurtheile, und zu Schülern ihre Freunde. Der Meſſias erſchien. Die Philoſophen rüſteten ſich von allen Seiten gegen die Offenbarung des Sohnes Gottes, den ſie für einen ihrer Nebenbuhler hielten. Beſonders trieb der berüchtigte Apollonius von Thyana ſeine Eiferſucht bis zur äuſſerſten Ausſchweifung. Die Chriſten, die ihr Blut für die Wahrheit vergoſſen, glaubten die übrigen Vertheidigungsmittel derſelben nicht verabſäumen zu dürfen.

Sie gaben Erklärungen von ihrem Glauben, bewiesen ihn, führten die Einstimmung der weisesten Philosophen für sich an; zeigten, daß die Systeme, die man ihnen entgegensetzte, nichts weniger als auf klare Begriffe gegründet wären, oder daß man in denselben Folgen zöge, die nicht deutlich in den Principus lägen. Die Philosophie fieng nun an zu merken, daß sie zu weit gegangen wäre. Sie suchte, durch milde Erklärungen ihrer eigenen Gedanken, sich in manchen Stücken den christlichen Lehrsätzen zu nähern, die überdieß auch der Vernunft weit gemäßer waren. Der wesentliche Unterschied zwischen Seele und Körper ward erkannt, und mit mehr Genauigkeit und Bestimmung ausgedrückt, als bisher geschehen war. Die Menge der Götter ward allegorisch erklärt, und Jupiter, Juno, Neptun, Vulkan waren nur verschiedene Namen für verschiedene Wirkungen einer und eben derselben Kraft. Die Ewigkeit der Materie, die bis dahin für gewiß gegolten hatte, ward anfangs zweifelhaft; nachher aber sah man völlig die Nothwendigkeit der Schöpfung ein, und Hierokles, der im fünften Jahrhunderte lebte, wollte dieselbe im Plato finden. Endlich war die Philosophie so vieler vergeblichen Bemühungen müde; sie schämte sich ihres ewigen Umherirrens von der Wahrheit zum Irrthume, von der innerlichen Empfindung zur spitzfindigen Untersuchung, von dem vernünftigen Glauben zum vernünftelnden Zweifel: und so kam sie, was die ersten Ursachen betrifft, beynahe auf eben den Punkt zurück, von dem sie ausgegangen war. Sie erkannte die

Einheit

Einheit Gottes, ſeine uneingeſchränkte Macht über die ganze Natur, ſeine väterliche Fürſorge für die Menſchen, und das Leben der menſchlichen Seelen nach dem Tode des Körpers. Dieß war der erſte Glaube des menſchlichen Geſchlechtes geweſen.

Es ſcheint, die Philoſophie hätte endlich nach vierhundertjährigen vergeblichen Bemühungen ſich für beſtändig an dieſe Wahrheiten halten, und ihre Unterſuchungen auf andere Gegenſtände richten ſollen. Aber der menſchliche Geiſt iſt ſo unruhig und ſo voll Zutrauens zu ſich ſelbſt, daß ſich die Nachkommen nur ſelten durch die Irrthümer ihrer Vorfahren warnen laſſen. Die Philoſophie kam alſo, in den nachfolgenden Jahrhunderten, auf ihre erſten Irrthümer zurück. Anfangs waren es nur bloße Unterſuchungen über die Art, ſich die Urſachen vorzuſtellen und zu erklären; das Weſentliche der Lehrſätze berührte man noch nicht, weil die Religion der ausſchweifenden Freyheit im Denken Gränzen ſetzte. Nach und nach gerieth man auf Zweifel über das Weſentliche der Lehrſätze ſelbſt, und ſo ſtürzte man ſich von neuem in alle die endloſen Fragen und Schwierigkeiten, in welchen Griechenland vier Jahrhunderte hindurch umhergeirret hatte.

Wir denken uns nicht in dieſe unnützen Spekulationen einzulaſſen, die, ob ſie gleich von Jahrhundert zu Jahrhundert durch neue Miſchungen der Ideen eine andere Geſtalt gewonnen, doch im Grunde nichts enthalten, das neu oder der Sammlung würdig wäre. Sollten wir hier von den Gnoſtikern, den Marcioniten, den Ebioniten und

den

den andern Erleuchteten reden, die nichts als ein ungeheueres Chaos durch Vermiſchung philoſophiſcher Meynungen und Ueberlieferungen mit den Ideen des Glaubens gemacht haben? Oder ſollten wir uns in die Philoſophie der Kirchenväter einlaſſen, die in der gegenwärtigen Materie kaum etwas anders geſucht haben, als den Plato mit dem Glauben zu vereinigen, oder den Glauben durch den Ariſtoteles zu erklären? Oder ſollten wir uns lange bey den Scholaſtikern aufhalten, die bloß der Philoſophie der Kirchenväter eine barbariſche Geſtalt gegeben, und einen Haufen unnützer, oft lächerlicher Fragen hinzugethan haben? Der Leſer wird uns vielmehr Dank wiſſen, wenn wir ihn auf einmal in die glücklichen Zeiten verſetzen, in welchen der menſchliche Geiſt, nach einer Unwiſſenheit von zwölf Jahrhunderten, gleichſam von vorne wieder angefangen und frey von vorgefaßten Meynungen eine ganz neue Philoſophie auf die Bahn gebracht hat.

Man erräth ſchon, daß ich hier von dem Jahrhunderte des Carteſius rede, dieſes Mannes von Genie, mit dem ſich die Epoche der Erneuerung der Wiſſenſchaften anfängt, und der das menſchliche Geſchlecht denken gelehrt hat; denn dieß iſt ja das Lob, das ihm Europa nun ſchon ſeit hundert Jahren beylegt.

Zweyter Abſchnitt.

Carteſius und Mallebranche.

Carteſius hat uns denken gelehrt. So reden auch diejenigen von dieſem Weltweiſen, die nicht ſeine Schüler ſind. Wird es mir erlaubt ſeyn, mich einen Augenblick bey dieſem Ausdrucke aufzuhalten, den viele zu ſehr nach dem Buchſtaben genommen haben?

Man hatte alſo vor ihm in Deutſchland nicht gedacht, wo Copernikus und Tycho de Brahe die kühnſten Gedanken der Menſchen über das Weltſyſtem als ausgemachte Wahrheiten feſtgeſetzt hatten; man hatte in Italien nicht gedacht, wo Galiläi alle Tage den Aſtronomen neue Wunder entdeckte; noch in Engelland, wo Baco eine Encyclopedie der vorhandenen und der möglichen Wiſſenſchaften ſchrieb.

Auch hatte man weder zu Rom, noch zu Athen, noch in Egypten, noch zu Babylon gedacht; wir müſſen es, trotz unſerer Verehrung, faſt möchte ich ſagen Anbetung für die erhabenen Ueberbleibſel der römiſchen und griechiſchen Ideen bekennen; trotz den Meiſterſtücken der Dichtkunſt, der Malerey, der Politik, der Beredſamkeit, der Baukunſt; trotz den ſo großen und ſo unzähligen bürgerlichen und kriegeriſchen Unternehmungen, die ſo kühn waren, und ſo viel Ideen befaßten, daß ihre Ausführung uns in Erſtaunen ſetzt. Erſt im ſiebenzehnten Jahrhunderte hat man angefangen zu denken. — Gewiß, es wäre für die Gabe zu denken ein Unglück, wenn ſie ſo

ſpät

ſpät erſt gekommen wäre, da für den Ruhm und das Glück des menſchlichen Geſchlechtes alles Weſentliche bereits gethan war. Was hat denn das ſiebenzehnte Jahrhundert, deſſen es ſich vorzüglich rühmen könnte?

Carteſius hat uns zweifeln gelehrt. Die Akademie, die berühmteſte Schule des Alterthumes, hatte dieſes ſchon dreyhundert Jahre hindurch zu ihrem einzigen Geſchäffte gemacht. Und muß nicht nothwendig der Zweifel vor der Unterſuchung vorhergehen?

Carteſius hat den Betrug der Sinne aufgedeckt. Aber ſchon ſeit der Zeit des Pythageras hatte man ausgemacht, wie viel ihnen zu glauben wäre. Anaxagoras, Demokritus, Leucippus hatten es ſchon geſagt, daß uns die Sinne nichts von dem Weſen der Dinge lehrten, daß ſie nur Meynungen, aber keineswegs philoſophiſche Wiſſenſchaft geben könnten.

Carteſius hat uns eine neue Methode gegeben. Worinn beſteht ſie denn, dieſe Methode? Wußte man denn nicht ſchon, daß man Uebereilung und Vorurtheil in ſeinen Urtheilen vermeiden, daß man vom Bekannten zum Unbekannten fortgehen, und ehe man Erklärungen gäbe, unterſcheiden müßte? daß die Erklärungen aus klaren Ideen beſtehen, und die Vernunftſchlüſſe aus richtigen Erklärungen müßten gezogen werden? Erzählen denn unſere Geſchichtſchreiber beſſer, als die Alten? Iſt in unſeren Rednern mehr Logik, in unſeren Meßkünſtlern mehr Zierlichkeit? Hat irgend einer mehr Methode, als Demoſthenes, Ariſtoteles, Archimedes, Euklides? Und wenn Plato und Cicero zuweilen weniger als jene davon zu haben ſcheinen, rührt es von ihrem Unvermögen

vermögen her, oder daher, weil ſie in ihre Werke eben ſo viel Anmuth und Geſchmack als Philoſophie bringen wollten?

Carteſius hat uns denken gelehrt. Gaſſendi, der nicht weniger Philoſoph, als er, aber kaltblütiger war, und weniger Geräuſch machte, begnügte ſich, uns leſen zu lehren. Wir wollen denken, weil wir dazu das Recht und das Geſchicke gewiß eben ſo gut, als die Alten, haben; aber wir wollen deswegen das Leſen nicht ganz verachten, wäre es auch nur, um unſeren Gedanken mehr Stärke und Sicherheit zu verſchaffen.

Carteſius iſt reich genug an eigenem Ruhme, als daß er den Alten die ihnen zuſtändige Ehre dürfte rauben wollen. Er hat durch die Kühnheit und Uebermacht ſeines Genies die Pedanterey glücklich zu Boden geſchlagen, die den Raum aus dem Wege geräumt, und vor welcher Gaſſendi mitten in ſeinem glücklichen Fortgange gegen die Ariſtoteliker zitterte.

Er hat das barbariſche Volk der unphiloſophiſchen Ausleger, die weder den Werth der Vernunft noch den Werth der Zeit zu ſchätzen wußten, in die tiefe Verachtung geſtürzt, die ſie verdient hatten. Er hat das Gaukelſpiel aller der barbariſchen Wörter ohne Sinn und Bedeutung aufgehoben, die der ſpitzfindige Geiſt des Diſputirens an die Stelle der groben Unwiſſenheit in den vorhergehenden Jahrhunderten geſetzt hatte. Er hat die Welt von dem blinden und tauben Ungehener gereiniget, von dem Vorurtheile, das den Menſchen den Zugang zur Wahrheit ſeit zweytauſend Jahren verſchloſſen hatte; mit einem

Worte,

Worte, wenn mir ein ſolcher Ausdruck erlaubt iſt: Carteſius hat eine gute neue Ausgabe von dem menſchlichen Verſtande gemacht; aber das Buch ſelbſt war vor ihm ſchon da geweſen.

Wenn Carteſius in die Geſellſchaft der alten Weltweiſen wäre verſetzt worden; wenn er ſich an der Seite eines Pythagoras, eines Sokrates, eines Parmenides, eines Plato, eines Zeno, eines Demokritus geſehen, wenn er ſich in der Akademie, in dem Lyceum, ja ſogar, wenn er ſich in den Gärten des Epikurs befunden hätte: ſo würde er ſich ſelbſt haben Gerechtigkeit widerfahren laſſen. Er würde für dieſe Lehrer des menſchlichen Geſchlechtes Ehrfurcht empfunden, und ihren Tiefſinn und die Anſtrengung ihrer Kräfte bewundert haben. Und wenn er ſie hier und da unter der Bürde hätte wanken oder zuweilen auch hinſtürzen ſehen, ſo würde er billig genug geweſen ſeyn, ſie durch die ungünſtige Beſchaffenheit der Umſtände, durch die Schwäche der menſchlichen Kräfte und durch ſeine an ſich ſelbſt gemachten Erfahrungen zu entſchuldigen.

Von den letzteren finden wir eine hinlängliche Probe an dem Gegenſtande ſelbſt, den wir vor uns haben. Man erinnere ſich, daß es beſtändig darauf ankömmt, über die Ideen hinauszugehen, die auch dem Einfältigſten bey dem erſten Nachdenken über die Urſachen entgegenkommen, und daß die Triebfeder, welche die Natur in Bewegung ſetzt, ihrer inneren Beſchaffenheit nach ſoll erkannt werden.

Die Gedanken der Neueren über dieſen Punkt ſind beynahe in eben den engen Umkreis eingeſchränkt,

ſchränkt, als die Gedanken der Alten. Man findet bey jenen, wie bey dieſen, Mechaniker, die alles durch die erſten Eigenſchaften der Körper verrichten laſſen; Metaphyſiker, die ihre Zuflucht zu unkörperlichen Weſen nehmen; Phyſiker, die verborgene natürliche Urſachen feſtſetzen; endlich Unitarier, die alles zu einer einzigen Subſtanz machen, welche durch die verſchiedenen Formen, die ſie hervorbringt, oder vielmehr, die durch die ihr beywohnende mechaniſche Kraft hervorgebracht werden, nur verſchiedentlich modificirt wird. — Wir werden, wie wir ſchon geſagt haben, die hauptſächlichſten Meynungen hier bloß anführen, um nicht Dinge zu wiederholen, die man überall in den bekannteſten Werken antrifft.

Nach ſo vielen Bemühungen, den Spuren der großen Männer des Alterthumes nachzugehen, iſt es angenehm, unter den Neuren einen Weiſen zu finden, der alles vergißt, was man vor ihm geſagt hat, der in der Philoſophie kein anderes Anſehen, als das Anſehen der Vernunft gelten läßt, der von keinen andern Wahrheiten wiſſen will, als die deutlich ins Auge leuchten, und alles übrige in die Klaſſe bloßer Meynungen wirft.

Man ſieht ſchon ungefähr, was ein ſolcher Mann von den erſten Urſachen ſagen wird. — Er wird mit Verachtung die Geiſter und Dämonen des Pythagoras und Plato und die ganze geiſtige Hierarchie verwerfen, welcher alle materiellen Dinge, einfache und zuſammengeſetzte, ſollen unterworfen ſeyn. Er wird über die widrigen Eigenſchaften, die ſich zuſammen verbinden oder gegen einander kämpfen,

über die ſubſtantiellen Formen ohne Subſtanz, und über alle die magiſchen Kräfte nur lachen, welche das Anſehen der Lehrer und die knechtiſche Anhänglichkeit ihrer Schüler ſtatt jener Urſachen, die uns durch die Erfahrung bekannt ſind, angenommen hatte. Er wird ſich wohl hüten zu glauben, daß die Gottheit ſelbſt die unmittelbare oder die innerlich bildende Seele der körperlichen Dinge ſeyn könne. Noch weniger wird er ſagen, daß dieſe Welt, ſo ſchön und ſo regelmäßig ſie iſt, die Folge eines glücklichen Zufalles oder das Werk eines blinden und ſich ſeiner ſelbſt unbewußten Principiums ſey, welches Endzwecke und Mittel feſtſetzt, ohne die Verhältniſſe zu kennen; (ob er gleichwohl nur in der Moral Endurſachen dulden will, und ſie in der Phyſik lächerlich findet).

Aber er wird uns ſagen, daß Gott im Anfange die Materie, die er für einerley mit der Ausdehnung oder dem Raume hält, abgeſondert hat; daß er nachher den Theilen dieſer abgeſonderten Materie eine Kreisbewegung um ſich ſelbſt mitgetheilt, daß vermöge dieſer Bewegung ſich drey Arten von Körpern gebildet, die Lichtkörper, die durchſichtigen Körper, und die dunkeln Körper, (die Morgenländer würden in ihrer Sprache geſagt haben: der Gott des Lichtes, der Gott der Finſterniß und der Gott Vermittler); daß durch die allgemeinen Direktionen, welche dieſe verſchiedenen Arten von Elementen erhalten, ſich um verſchiedene Mittelpunkte große Wirbel erzeugt, durch deren jeden eine Welt entſtanden; und in dieſen großen Wirbeln andere kleine Wirbel, als z. B.

in dem Sonnenwirbel die kleinern Wirbel des Mondes, des Jupiters, der Venus und der andern Planeten; endlich, daß Gott durch ſeinen Willen die Geſetze beſtimmt, denen die Körper beſtändig folgen, und durch welche die Ordnung der Welt erhalten wird.

Ich werde mich wohl hüten, hier die Streitigkeiten zu erneuern, welche durch dieſe willkührlichen Behauptungen vor hundert Jahren veranlaßt worden, und an welchen heutiges Tages niemand mehr Theil nimmt. Es iſt überflüßig zu erinnern, daß man nicht ſo leicht einſieht, wie der Raum allein dasjenige ausmachen könne, was man Materie nennt, und wie der leere und volle Raum im Grunde einerley Idee ſeyn können; daß man eben ſo wenig die wirkliche oder mögliche Abſonderung von Theilen einer unendlichen Ausdehnung begreift, noch die Möglichkeit der Bewegung dieſer Theile, die man ſich im vollen Raume abgeſondert vorſtellt, noch auch den ſpecifiſchen Unterſchied der drey Arten von Elementen, die nur durch den Grad der Dicke oder der Kleinheit verſchieden ſeyn können; noch endlich die Fortdauer der Wirbel, ohngeachtet der Zirkelbewegung, die nach dem von eben dieſem Philoſophen angenommenen Geſetze, daß jeder zirkelförmig bewegte Körper ſich vom Mittelpunkte zu entfernen ſucht, Zerſtreuung und Verwirrung hervorbringen müßte. Es iſt hier nur von der bewegenden Urſache die Rede. Lehrt uns denn Carteſius etwas, das man vor ihm nicht gewußt hätte?

Gott allein bewegt die Welt, und regiert ſie. Dieſe Wahrheit haben Groß und Klein, Gelehrte und Ungelehrte von jeher gewußt. Aber wie bewegt er ſie? Welches ſind die Mittel, die er dazu gebraucht? Thut er ſelbſt es unmittelbar, oder durch Werkzeuge, durch thätige Urſachen, die er ausdrücklich dazu gemacht, die Bewegungen, welche er vom Anfange angeordnet, auszuführen?

Gott hat der getheilten Materie die Bewegung mitgetheilt, und erhält dieſe Bewegung in ihr durch den fortdauernden Einfluß ſeiner bewegenden Kraft.

Ich getraue mir zu ſagen, daß dieſe beyden Wörter uns durchaus keinen philoſophiſchen Begriff verſchaffen.

Was iſt denn dieſer Einfluß? Iſt er phyſiſch oder moraliſch? Beyde ſind gleich und greiflich. Wie dauert er fort, dieſer Einfluß? Indem Gott eben daſſelbe Ding nach und nach an verſchiedenen Oertern immer von neuem erſchafft? Das ſind Spitzfindigkeiten der Schule, die man im zwanzigſten oder dreyßigſten Jahre zu verſtehen glaubt, und über die man im vierzigſten lacht. Oder indem er ununterbrochen auf die Materie wirkt? Aber man begreift weder dieſe Wirkung, noch ihre ununterbrochene Dauer. Und heißt auch nicht dieß, ſich zu ſehr den Gedanken der Alten nähern, die die Subſtanz der Gottheit in der ganzen Subſtanz der Materie verbreiteten, um jene auf dieſe wirken zu laſſen?

Die Alten haben aus Gott eine innerlich bildende Seele gemacht, und Carteſius macht daraus eine beyſtehende Urſache.

Wir

Wir ſehen hier zwar verſchiedene Ausdrücke; aber wir fragen zuerſt: ob es denn auch ſo ausgemacht ſey, daß die Alten Gott zu einer innerlich bildenden Seele gemacht? Die Vergleichung mit dem Menſchen hat ſie auf dieſen Gedanken bringen können; allein ich glaube, daß man die Alten zu ſtrenge behandelt, wenn man ihnen alle Folgen einer Vergleichung beymißt, die, wenn ſie auch in einigen Abſichten noch ſo treffend iſt, doch in andern nothwendig Unähnlichkeiten haben muß. Und zweytens: iſt es ſo deutlich, daß einige unſerer Neueren Gott nur zu einer beyſtehenden Seele der Welt gemacht, wenn er doch, nach ihnen, das innere Principium iſt, durch welches die Welt, ſowohl im Ganzen, als in ihren Theilen bewegt wird? Aber mögen doch dieſe Ideen im Grunde einerley oder verſchieden ſeyn; es iſt wenig daran gelegen: genug, daß ſie gleich dunkel und unbegreiflich ſind; wie ein jeder uns zugeben muß.

Die Alten, kann man noch ſagen, theilten die Gottheit in eben ſo viele Theile, als die Materie deren hat, um für alles, was ſie bewegt ſahen, ein bewegendes Principium zu haben.

Dieß war allerdings eine abgeſchmackte Behauptung; vorausgeſetzt, daß ſie wirklich dergleichen geſagt haben. Gott war nach ihnen ganz, ungetheilt, einer: mithin war er nicht an ſich ſelbſt getheilt, ſondern er war es nur durch die Gegenſtände, in welche er wirkte. Aber ſind denn die Neueren, weil ſie dieſer Theilung der Gottheit durch die Materie ausgewichen ſind, deßwegen weniger in Verlegenheit? Hat es weniger Schwierigkeit, oder hat es nicht

noch mehrere, wenn man eine unendliche Menge oft widriger Wirkungen durch eine und eben dieſelbe Wirkung von einer und eben derſelben Urſache, als wenn man ſie durch die vervielfältigten Wirkungen mehrerer Urſachen erklärt?

Man muß, ſagt man, den Gedanken des Carteſius in ſeinem rechten Sinne nehmen. Gott hat von aller Ewigkeit her einmal gewollt, und dieſer Wille iſt nun das thätige Grundgeſetz der Welt, vermöge deſſen alles bewegt wird, alles geſchieht, ohne daß Gott von neuem Hand anlegen dürfte.

Wenn dieß eine philoſophiſche, das heißt, eine klare und einleuchtende Idee iſt: wo wird man denn Dunkelheit finden? Welches iſt denn der Sinn dieſes prächtigen Wortes, das man ſo oft in der Phyſik und Moral und anderswo gebraucht? Worinn beſteht denn dieſes allgemeine Grundgeſetz? Iſt es der innerliche oder iſt es der ausgedrückte Gedanke des oberſten Bewegers? Iſt es ein der Natur einmal gegebener Befehl, oder iſt es nicht vielmehr ein feſtgeſetzter Wirkungsplan, nach welchem Gott zur Führung und Erhaltung der Welt ſeinen beſtändig fortwährenden Einfluß einrichtet? Das Geſetz, das einen Staat beherrſcht, (denn vom Moraliſchen hat man dieſen Ausdruck aufs Phyſiſche übergetragen), iſt eine Anzeige der Pflicht, mit beygefügter Drohung der Strafe, wenn dieſe Pflicht nicht erfüllt wird. Dieſer bloß moraliſche Antrieb kann zwar hinlänglich ſeyn, um denkende, thätige und ſich durch ſich ſelbſt bewegende Weſen zu beſtimmen. Aber wenn von bloß leidenden Weſen die Rede iſt, ſo ſind

dieſe Anzeige und Drohung überflüßig; nur die Anwendung einer phyſiſchen Kraft kann die Bewegung hervorbringen, und die Fortdauer dieſer Kraft ſie erhalten. Das thätige Geſetz der phyſiſchen Welt kann alſo nichts anders als Gottes eigene thätige Kraft ſeyn, die die Körper bewegt, oder vielmehr, die ſie an die Oerter hinträgt, wo ſie anlangen. Es iſt alſo Gott ſelbſt, der überall wirkt, und durch den alles geſchieht. Man muß erſtaunen, daß ſelbſt Philoſophen ſo unachtſam ſeyn und bloße Abſtrakta realiſiren, ja ſogar ein Wort, das nur im metaphoriſchen Sinne genommen werden, zu einer phyſiſchen Urſache machen können.

Carteſius hat uns alſo keinen neuen Aufſchluß über die Natur der erſten Urſachen, noch über ihre Art zu wirken gegeben. Er hat die alten Gränzen ihrer Kenntniß auch nicht um einen Punkt erweitert. Alles iſt und bleibt, vor wie nach, Geheimniß für uns. Ich will damit dem Ruhme des Carteſius keinen Abbruch thun; denn wenn ich ſage, daß er nichts weiter als die gröſeſten Männer gekommen iſt, ſo ſage ich zugleich, daß die gröſeſten Männer nichts weiter gekommen ſind, als Er.

Durch die Verlegenheit, worinn ſich Carteſius in Abſicht des Principii der allgemeinen Wirkſamkeit befand, ward ſein Schüler Mallebranche zu dem Syſteme der gelegentlichen Urſachen gebracht, welches alle beſondere Wirkſamkeit und alle eigene bewegende Kraft in den geſchaffenen Dingen völlig aufhebt.

Gott allein iſt die Urſache der Wirkungen in den Körpern und in den Seelen, obgleich mit Zu-

ziehung der ſo genannten gelegentlichen Urſachen, die von andern auch zuweilen inſtrumentale oder Bedingungsurſachen genannt werden. Jeder dieſer drey Ausdrücke zeigt an, daß nur die erſte Urſache wahre Urſache iſt, und daß die untergeordneten eigentlich keine Urſachen ſind, ſondern nur jene erſte Urſache beſtimmen, vielmehr ſo als anders zu wirken. So ſcheint das Wort inſtrumental anzudeuten, daß die Wirkung dieſer erſten Urſache durch die Gegenſtände, die ſolche unmittelbar empfangen, um ſie andern, in welchen die Wirkung aufhört, weiter mitzutheilen, auf dieſe und jene Art modificirt werden könne: wie z. B. die Feder deſſen, der ſchreibt, durch ihre Bildung die Bewegung der Hand modificirt, und ſtatt eines unförmlichen Fleckens einen beſtimmten Zug aufs Papier ſetzt. Das Wort gelegentlich zeigt an, daß die erſte Urſache bey jeder Verbindung von untergeordneten Urſachen auf dieſe oder jene Weiſe wirke: ſo fällt z. B. ein Funken auf einen Stein, und verlöſcht; er fällt auf Pulver, und zündet es plötzlich an. Endlich das Wort Bedingungsurſache ſcheint zu verſtehen zu geben, daß die erſte Urſache, bey dieſer oder jener gegebenen Bedingung, auf dieſe oder jene Art wirken oder auch nicht wirken wird; daß ſie ſich ſelbſt ein Geſetz und eine Regel gemacht, ihren Einfluß nur in dieſem und jenem Falle, nur ſo und nicht anders zu äußern. Hieraus ſieht man leicht, daß dieſe drey Wörter nur dieſelbige Sache unter verſchiedenen Geſichtspunkten anzeigen. Es iſt immer der Wille, die Wahl, die oberſte Wirkung der Gottheit, welche dieſe

Werkzeuge

Werkzeuge gemacht, dieſe Gelegenheiten vorbereitet, dieſe Bedingungen feſtgeſetzt hat. Sie iſt es, die die Materie formt, ſtellt, und nach den Abſichten, die ſie ſich vorſetzt, verbindet; ſie iſt es, die durch ihren bloßen Willen den Entwurf und das Syſtem aller Bewegungen unſerer eigenen Körper feſtgeſetzt hat, nach deren Maaßgabe ſie ſelbſt unſere Ideen und nachher unſere Entſchließungen hervorbringt. Gott iſt es alſo allein, der ſowohl in uns als in den übrigen Dingen alles verrichtet. Mallebranche läugnet die Folgen, die man aus dieſen Grundſätzen zieht, und findet durch ſeine Geſchicklichkeit Mittel, vieles, was widerſprechend ſcheint, zu vereinbaren; aber nicht alle Philoſophen ſehen ſo wie Er, oder alles, was Er ſieht.

Dritter Abſchnitt.

Cudworth und Le Clerc.

Oder: Die plaſtiſchen Naturen.

Um den Schwierigkeiten dieſer fortwährenden und allgemeinen Wirkſamkeit, welche Carteſius der Gottheit beylegt, und den ungereimten Folgen der gelegentlichen Urſachen auszuweichen, unternahmen es Cudworth und Le Clerc, die thätigen Formen oder die bildenden Naturen der Alten unter dem Namen von plaſtiſchen Naturen wieder zu erneuern. Entweder, ſagten ſie, thut Gott alles in der Natur allein, oder alles geſchieht durch den bloßen Mechanismus, oder es giebt künſtliche Naturen, denen es aufgetragen iſt, die Körper zu bewegen, und ihnen ihre Direktion und ihre Stelle zu geben. Mehrere Fälle ſind nicht möglich.

Epikur konnte ſich nicht vorſtellen, daß ein unendlich glückſeliges Weſen ſich mit der Sorge beladen ſollte, alle Atomen der Welt zu regieren, die jeden Augenblick ihre Stellung und Lage verändern. Eben dieſe Bedenklichkeit hat auch die Neueren veranlaßt, auf untergeordnete Urſachen zu kommen.

Da aber dieſe untergeordneten Urſachen nöthig haben, daß Gott ſelbſt ſie lenke, über ſie wache, ſie wieder in Stand ſetze; da er mit ihnen in dem Falle eines Herrn iſt, der mit einer unzählbaren Menge von unwiſſenden und unvernünftigen Dienern zu thun hätte, die ſogar nicht einmal denken könnten; würde denn nicht noch immer die Verwaltung der

Welt

Welt eben so beschwerlich seyn, als wenn Gott alles allein verrichtete *)?

Man wendet hiergegen ein: daß es so viele Kleinigkeiten in Verwaltung der Welt gebe, die unter der Würde des höchsten Wesens seyn, so viele nichtswürdige und verdrießliche Dinge, die besorgt seyn wollten, und daß die Wirkungen der Natur zu langsam geschähen, als daß Gott sie unmittelbar hervorbringen sollte; endlich auch, daß in der physischen Welt so manche Fehler vorgiengen, die nicht von Gott herrühren könnten, als welcher alles thun könnte, was er nur wollte.

Die Antworten auf diese abgenutzten Einwürfe sind bekannt. Wenn wir hier noch irgend etwas hinzusetzen wollten, so wäre es die Anmerkung, daß die plastischen Naturen keiner einzigen dieser vermeynten Ungereimtheiten abhelfen. Die Gottheit hat immer noch mit allen Kleinigkeiten zu thun, und auch die Fehler fallen nur ihr zur Last, weil sie die Werkzeuge entweder stärker oder zu den Absichten schicklicher hätte einrichten können **).

Aber ehe man uns bereden will, diese Naturen anzunehmen, sage man uns vorher wenigstens, was sie sind?

Le Clerc

*) S. Mosh. ad Cudw. 134. 1 und 2.

**) Cudworth will plastische Naturen für jedes Individuum, für jede Pflanze haben; einige sollen die großen, andere sollen die kleinen Theile regieren: auch sollen gewisse darunter über die andern eine Art von Aufsicht führen. §. 30. S. 129.

Le Clerc fängt mit einer Vorerinnerung an, die uns eben keine sehr deutliche Erklärung hoffen läßt: daß nämlich der menschliche Geist nicht allemal die Dinge, von deren Daseyn er doch gewiß sey, erklären könne, und daß mithin diese Naturen deswegen noch nicht müßten verworfen werden, weil man keine klare und genaue Idee davon hätte *). Le Clerc hat Recht: allein er beweise uns nun, worauf hier alles ankömmt, daß diese plastischen Naturen, die sich nicht begreifen lassen, wirklich existiren. Wie will man aber das Daseyn einer Sache beweisen, von der man keine Begriffe hat! Durch ihre Wirkungen muß man sie beweisen.

Wir wollen also den Cudworth hören. »Die »plastische Natur, sagt er, ist eine Kunst, die mit »der Materie verbunden ist, um sie zu dem vorgesteck»ten Ziele zu leiten **).« Ist diese mit der Materie verbundene Kunst eine eigene Substanz? Ist sie Materie oder Geist? Ist sie eine Eigenschaft von diesem oder von jener? Es ist eine Substanz, und zwar eine solche, die nicht Materie ist ***). Also ist sie ein Geist? Nein, sagt Cudworth, sie hat weder Empfindung noch Vorstellungskraft, sie enthält nichts, als das lebendige Principium der jeder Gattung zukommenden Bewegung; mit einem Worte, sie

*) Bibl. Choif. Tom. II. art. 2. p. 107 et 108.

**) Pag. 155. §. 5. Eam naturam etc. p. 163.

***) Etſi genitrix haec vita poſtremum inter vitas tenet locum, nihilo tamen minus cum vita ſit, corporis expers eſſe debet. Nulla enim eſt, quae corpore non careat vita. p. 175. §. 20.

ſie iſt eine Natur, in welche Gott die Bewegung gelegt hat, die er der Materie zur Erhaltung ihrer urſprünglichen Richtungen will mitgetheilt wiſſen, damit die Welt in ihrem Zuſtande erhalten werde. Sie iſt ein ſubſtantielles Geſetz, das der Materie einverleibt und von der Materie wie trunken iſt: Ratio merſa in materiam et veluti corpore ebria *). Wer ſieht nicht, ſagt Cudworth, daß in den meiſten Dingen ein lebendiges Principium da iſt; daß etwas da iſt, welches in den Individuis wirkt, welches ſie forttreibt, welches ſie auf einem gewiſſen Wege zu einem gewiſſen Ziele bringt? Uebrigens könnte dieſe Subſtanz auch eine verſtändige Kraft von niedrigerem Range ſeyn, die einem obern Verſtande gehorchte **).

Auf

*) Cudw. §. 11. p. 165.

**) Prima laboris noſtri parte defuncti ſumus atque genitricis naturae indolem declarauimus. Si quis breuem eorum, quae diſputauimus ſummam requirat, is vero hanc habeat: Extat quoddam vitae genus animali vita deterius et inferius. Iſta vita, ex praeſcripto mentis cuiusdam ſeu intelligentis rationis et ſapientiae, via ac ordine procedit et agit, laboresque ſuos ad certam ſemper refert metam, aut id ſemper ſpectat, quod optimum eſt. Verum ipſa tamen rationem earum rerum, quas efficit, ignorat; neque ſapientiae illius cuius normam ſequitur et regulam, magiſtra eſt. Sola enim ei ſerviendi gloria relicta, praeceptisque ſapientiae illius obtemperandi; agit ea fataliter certa quadam naturae coniunctione et concentu, ad exemplum legum atque praeceptorum, quae perfecta mens rogauit, in eamque indidit et immiſit etc.

Auf welche Art aber wird dieſe Subſtanz nun wirken? Man ſtelle ſich vor, daß die Mauern einer Stadt ohne Werkmeiſter durch eine Art von Zauberey in die Höhe ſteigen, oder daß die Bäume eines Waldes ſich von ſelbſt zu Schiffen zimmern, oder daß die Saiten eines muſikaliſchen Inſtrumentes ohne Berührung des Tonkünſtlers eine Melodie ſpielen: auf gleiche Weiſe entſtehen die Pflanzen und die Thiere. Ihre Keime haben ein hylarchiſches Principium in ſich, das ſie entwickelt, ſie ernährt, und ſie zur höchſten Stufe ihres Wachsthumes fortführt, wo ſie ſich ſelbſt durch neue Keime wieder hervorbringen. Man erkennt hier die Ideen des Ariſtoteles und Strato. — Eine andere Vergleichung iſt: Ich denke, nachher rede ich, und das Wort, das ich ausſpreche, enthält den Gedanken, ohne davon zu wiſſen *). Die Kunſt Gottes iſt das gedachte Wort; die Kunſt der Natur oder das plaſtiſche Principium iſt das ausgeſprochene Wort. Man kann ſie noch mit einem Sklaven vergleichen, der einen Brief trägt, woron er den Innhalt nicht weis. Sie iſt blind, und weis nicht, daß ſie wirkt, oder wie ſie wirkt; aber doch geſchieht durch ihre Mitwirkung alles. Sie baut nach dem Plane des Baumeiſters, ohne daß ſie ihn kennt. Sie iſt eine Säge, ein Beil, das blindlings der Richtung folgt, die ihm gegeben wird **).

Alle dieſe Vergleichungen ſind leicht zu verſtehen. Aber je mehr dieſelben vervielfältigt werden, deſto

*) Cudw. p. 174. §. 19.
**) Id. Ibid.

deſto mehr erkennt man, daß die Idee der Sache ſelbſt mangelt. Die Philoſophie hat nichts mit dichteriſchen Bildern zu thun, ſie ſucht die Dinge zu begreifen, und wo ſie ſolche nicht begreift, da will ſie auch weder erklären noch Schlüſſe machen. Die Frage iſt: ob dieſe Natur den Endzweck kennt, wozu ſie da iſt, oder ob ſie ihn nicht kennt? Wenn ſie ihn nicht kennt, wie iſt alsdenn ihre Wirkung von dem bloßen Mechanismus unterſchieden? Und wie kann ſie Gott der Sorge für die Regierung der materiellen Dinge überheben? Wenn ſie ihn aber kennt, ſo kömmt man auf das Syſtem zurück, deſſen Ungereimtheiten man vermeiden wollte.

Carteſius hatte dieſe Ungereimtheiten ſehr wohl überlegt, und eben deswegen wollte er ſich nicht beſtimmt über dieſe thätige Natur erklären *), aus Furcht, daß er etwan die Gedanken derer möchte zu begünſtigen ſcheinen, die ſich Gott mit der Materie wie die Seele mit ihrem Körper verbunden denken. »Die Urſache der örtlichen Veränderung, die ich Bewegung nenne, kann, ſagt er, Gott ſelbſt ſeyn, »oder eine geſchaffene Subſtanz, die unſerer Seele »beynahe gleich iſt, oder irgend eine andere Kraft, »welcher Gott das Vermögen, die Körper zu bewegen, mitgetheilt hat. Aber wir wollen nicht davon »reden, damit man uns nicht Meynungen andichte, »die wir wirklich nicht haben **).« Es konnte noch eine

*) Cudw. 151 et ibid. Mosh.

**) Translatio illa, quam motum voco, non eſt res minoris entitatis quam ſit figura, nempe eſt modus in corpore. Vis autem mouens poteſt eſſe ipſius Dei

eine andere Unbequemlichkeit da ſeyn, die er nicht nennt; diejenige nämlich, von einer Sache zu reden, wovon er keinen Begriff hatte, und ſich in eine Unterſuchung einzulaſſen, wovon er den Ausgang nicht abſah. Es giebt in der Natur ein unmittelbares Principium aller Bewegung; aber niemand kennt es, und niemand weis ihm ſeinen Namen zu geben. Es iſt res non innominata magis, quam non intellecta. Tuſc. I. 17.

Dei conſeruantis tantumdem translationis in materia, quantum a primo creationis momento in ea poſuit; vel etiam ſubſtantiae creatae, vt mentis noſtrae vel cuiusuis alterius rei, cui vim dederit corpus mouendi: et quidem illa vis in ſubſtantia creata eſt eius modus, non autem in Deo; quod quia non ita facile ab omnibus poteſt intelligi, nolui de iſta re in ſcriptis meis agere, ne viderer, fauere eorum ſententiae, qui Deum, tanquam animam mundi materiae vnitam, conſiderant. Ep. 72. T. I.

Vierter Abschnitt.

Spinoza, Leibnitz, Newton.

Der Raum, den sich der gemeine Haufen als ein unermeßliches Leere vorstellt; den, nach der Meynung der Theologen, die Unermeßlichkeit Gottes selbst auf eine unaussprechliche Art erfüllt, und der noch, nach dem Cartesius, von der Materie erfüllt ist, die er wo nicht unendlich doch ohne alle bestimmlichen Gränzen annimmt, schloß also drey Ausdehnungen in sich, die alle drey allgemein waren, und alle drey, jede in ihrer Art, zusammen existirten. Da Spinoza dieselben in seiner Einbildungskraft nicht vereinigen konnte, so entschloß er sich, aus den dreyen nur eine zu machen.

Er stellte sich die Gottheit als eine einzige und einfache Substanz vor, die den Ort der Welt bestimmte, ihn durch ihre eigene Natur erfüllte, und durch ihre Formen abänderte.

Nach Maaßgabe der täglich vorkommenden Erscheinungen konnte er nicht umhin, in dieser einzigen Substanz ein hervorbringendes Principium aller Formen anzunehmen; und nach eben diesen Erscheinungen brachte er diese Formen auf zwey allgemeine Arten zurück, die materielle Ausdehnung und den Gedanken, deren eine den Körper, die andere den Geist hervorbringt.

Eine nothwendige Reihe von Modifikationen, deren eine aus der andern, von Augenblick zu Augenblick, von Jahrhundert zu Jahrhundert, entsteht,

verſchwindet und erneuert ſich ohne Unterlaß wieder, indem die Subſtanz beſtändig dieſelbige bleibt. Dieſe Subſtanz iſt hier Erde, dort Sonne; hier Verſtand, dort blinder Inſtinkt; hier Pflanze, dort Felſen: und die Modifikationen geſchehen durch den bloßen Unterſchied der Formen, die ſich über die Subſtanz zu erheben, oder in den Schooß derſelben, wie die Wellen in den Schooß des Meeres, zurückzukehren ſcheinen. Mit einem Worte: Gott iſt nach dem Spinoza nichts, als der ewige Lauf der Natur, der alle möglichen Formen entweder zugleich oder nach einander annimmt, der in dem Vergangenen ſchon alle Augenblicke der Zukunft, und mit ihnen alle exiſtirenden Weſen enthielt, die er, ſo wie ſie zur Exiſtenz gelangen, durch ſeinen nothwndigen Hang oder durch ſeine unwiderſtehliche Kraft mit ſich fortreißt; indem er beſtändig durch die Zerſtörung der ſchon exiſtirenden Dinge die Entſtehung derer, welche ſie wieder erſetzen ſollen, vorbereitet: und das Alles ohne Kenntniß, ohne Willen, ohne Freyheit, ohne Wirkſamkeit, ohne Endzweck: oder wenn er erkennt, ſo iſt ſein Verſtand nur das, was die Fläche eines beſeelten Spiegels ſeyn würde; wenn er will, ſo iſt ſein Wille nur das nothwendige Nachgeben einer Maſchine; wenn er frey iſt, ſo iſt ſeine Freyheit nur der Trieb eines Gewichtes; wenn er wirkt, ſo iſt ſeine Wirkung nur ein convulſiviſcher Stoß; wenn er ordnet, ſo ſind die Verbindungen, die er macht, bloße Glückswürfe. Man ſiehet leicht, wohin dieſe Grundſätze führen können.

Man

Man hat den Spinoza durch die Gefährlichkeit und die Ungereimtheit der Folgen seines Systems widerlegen wollen. Aber man mußte damit anfangen, daß man die Grundsätze selbst widerlegte. Ihr könnt nicht glauben, würde Spinoza gesagt haben, daß eure Seele, euer Körper, euere Kleidung, das Brodt, das ihr esset, die Luft, die ihr einathmet; daß der Koth im Grunde eben dieselbe Substanz sey, als der denkende Geist; mit einem Worte: ihr könnt nicht glauben, daß Gott selbst das Principium, die Ursache, das Werkzeug und das Subjekt alles dessen sey, was in der Welt geschieht, des Bösen sowohl als des Guten. Wenn aber die Grundsätze, die ich vorausschicke, wahr sind, und wenn ich meine Folgen richtig daraus herleite, so habt ihr mir weiter keinen Vorwurf zu machen.

Dem zu Folge muß man den Verfasser, wie alle andern Systematiker, bey seinen Grundsätzen fassen. Man muß ihn bitten, sich zu erklären, wenn er kann: Ob er einen klaren und deutlichen Begriff von dem habe, was er Substanz nennt? Ob er die Natur, das Wesen, die Eigenschaften desselben kenne? Ob er verstehe, was eine unendliche und einfache Substanz sey, die alles und die doch nur Eine seyn soll? Ob er die strenge Einheit mit der Mehrheit, mit der reellen Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit in seinem Verstande reimen könne? — Wenn es wahr ist, daß diese Ideen dem Spinoza, so wie allen andern Menschen fehlen: so ist es augenscheinlich, daß er vom Unbekannten aufs Bekannte geschlossen

ſchloſſen hat, und daß mithin der Grund ſeines Raiſonnements nichtig iſt. Alsdann komme man wieder auf die Folgen eines ſo übel bewieſenen Syſtems zurück, und die Widerlegung iſt fertig.

Einige Neueren haben behauptet, daß dieſes Syſtem nur die Entwickelung der Einheit des Orpheus oder der Eleatiker wäre. Aber wer kann denn wiſſen, wie Orpheus und die Eleatiſchen Philoſophen die ihrige entwickelt haben? Man ſetzt voraus, daß ſie es auf eben die Art, wie Spinoza, gethan; und nachher ſagt man, daß Spinoza Aehnlichkeit mit dem Orpheus habe. Aber ſo machen es diejenigen faſt immer, die alles, was die Neueren geſagt haben, ſchon in den Alten finden wollen; ein einziges Wort iſt ihnen genug, um alles Uebrige daraus herzuleiten. Timäus hat von der Elektricität gewußt: mithin hat er ſie zu einem allgemeinen Naturgeſetze gemacht. Pythagoras hat von Monaden geſprochen: mithin hat er ſchon die ganze Theodicee des Leibniz gehabt. Er hat aſtronomiſche Berechnungen angeſtellt: mithin iſt er dem Neuton zuvorgekommen. Plato hat geſagt, daß die Dinge aus dem Nichts entſtünden; mithin hat er die Schöpfung angenommen. Er hat gelehrt, daß die Materie von Natur unvollkommen wäre, und daß ſich dieſe Unvollkommenheit auch am menſchlichen Geſchlechte äußerte; mithin hat er von der Erbſünde gewußt. — Die Alten haben ohne Zweifel in der Metaphyſik und in den andern Theilen, die nur Genie und Scharfſinn erfordern, viele Entdeckungen gemacht;

ſa vielleicht ſind ſie weiter gekommen, als wir: aber um richtig hierüber zu urtheilen, müßten wir nicht allein ihre Schriften ganz und unverfälſcht beſitzen, ſondern auch gewiß ſeyn, daß wir ſie eben ſo verſtünden, wie ſie ſelbſt ſie verſtanden: Denn ohnedem iſt es der Klugheit gemäß, ſich alles Urtheiles und aller Vergleichungen zu enthalten.

Leibnitz, der mit allem, was er bey Alten und Neueren gefunden hatte, unzufrieden war, ſtrengte ſein Genie an, um ſich über alles, was der menſchliche Geiſt bisher in dieſer Materie hervorgebracht hatte, zu erheben, und ein für allemal den Schwierigkeiten abzuhelfen.

Man hatte bis auf ihn geglaubt, daß das Ausgedehnte aus keinen andern als ſolchen Theilen beſtehen könnte, die auch ausgedehnt wären, weil, wenn man auch hundert Blinde zuſammennimmt, doch kein Sehender herauskömmt; Er aber bewies durch metaphyſiſche Gründe, daß dieſer bisher für augenſcheinlich gehaltener Satz eine Ungereimtheit enthielte, und daß die Zuſammenſetzung nothwendiger Weiſe einfache Weſen vorausſetzte. Dieſer Anfang verſprach eine ganz neue Erklärungsart.

Er nannte dieſe einfachen Weſen Einheiten oder Monaden, metaphyſiſche Punkte, Entelechien, Grundkräfte, ſubſtantielle Formen u. ſ. w. Lauter Benennungen, die eben ſo dunkel waren, als die

Sache ſelbſt. Er würde ſie Seelen genannt haben, wenn nicht der Sprachgebrauch dieſes Wort für ſolche einfache Weſen beſtimmt hätte, welche ganze Individua regieren.

Dieſe Monaden oder Punkte ſind ohne Ausdehnung, ohne Figur, ohne Theile; ſie ſind nicht im Orte, und mithin verwechſeln ſie auch den Ort nicht. Aber mit Vorſtellungen und mit Kraft ſind ſie begabt; mit Vorſtellungen, durch welche jede Monade gleichſam ein Spiegel iſt, worinn ſich die ganze Welt in ihrem vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Zuſtande abbildet; mit Kraft, vermöge welcher alle möglichen Veränderungen in jeder Monade nach und nach entwickelt werden, von dem erſten Augenblicke ihrer Schöpfung an bis ins Unendliche hinaus; denn jede Monade iſt phyſiſch, und an ſich ſelbſt unzerſtörbar.

Aus dieſen Monaden ſind alle geſchaffene Weſen zuſammengeſetzt; Körper und Geiſter, einzeln oder verbunden zu einerley Individuum. Sie wirken eine neben der andern, ohne gegenſeitigen Einfluß, ohne daß etwas aus ihnen herausgienge, noch etwas in ſie hineindränge, ohne daß ſie ſelbſt Eindrücke machten oder dergleichen annähmen. Sie zeigen Verhältniſſe gegen einander, die ſie nicht haben, die aber durch das Geſetz der allgemeinen Harmonie, welches der Schöpfer angeordnet, und wodurch ſie zu einem gemeinſchaftlichen Endzwecke verbunden

funden werden, reell ſcheinen. Da die Ausführung und die Beweiſe dieſes Syſtems von eben der Art, als die Grundſätze ſind: was kann man daraus zum Unterrichte oder zum Troſte des menſchlichen Geſchlechtes herleiten? Elemente der Ausdehnung ohne Ausdehnung, Verwerfung aller Materie, aller Körper, alles Raumes, aller Bewegung, phyſiſche Unmöglichkeit der Hervorbringung oder Zerſtörung nicht allein des Dinges überhaupt, ſondern jedes Dinges, jedes Thieres; dunkle und unendliche Vorſtellungen; Spiegel in jedem Atom, worinn ſich alle Dinge, alle Zeiten, alle Oerter abbilden; Verhältniſſe ohne wirkliche Verbindung, und Harmonie ohne Zuſammenwirkung: wo iſt der menſchliche Verſtand, der dieſe erhabenen Widerſprüche begreifen könnte? Wir ſuchten ſeit dreytauſend Jahren die Auflöſung eines großen Räthſels. Indem wir von dem Punkte ausgiengen, wo wir uns befanden, glaubten wir wenigſtens das eine Ende der Kette, die uns hielt, in Händen zu haben; aber auch dieſes Ende entſchlüpft uns, und wir verſinken gleichſam in ein unermeßliches Leere. Wie ſollen wir in dieſem neuen Chaos von Ideen, die wir nicht haben, und wovon wir vielmehr die entgegengeſetzten haben; wie ſollen wir darinn die Grundſätze der Sitten, die Freyheit, die Religion, die Vernunft, die Tugenden, die Laſter, die Belohnungen; mit einem Worte: wie ſollen wir alles das, was den phyſiſchen und moraliſchen Menſchen macht, darinn wiederfinden?

Leibnitz iſt ohne Zweifel eines der gröſsten Genies geweſen, die je erſchienen ſind. Er iſt zu einer Zeit gekommen, wo die Materien vorbereitet und vollſtändig unterſucht waren. Er hat unglaubliche Bemühungen angewandt, den Nebel zu zerſtreuen, aber er hat ihn dadurch nur noch dichter gemacht. Welcher Menſch von Vernunft wird auf ſo ein Syſtem, wie ſeines, den Grund ſeiner Aufführung und ſeiner Glückſeligkeit bauen?

Indeſſen daſs ſich Leibnitz in dem Abgrunde metaphyſiſcher Unterſuchungen verlor, nahm der klügere und beſcheidnere Neuton Waage und Zirkel zur Hand: ſo wie ehemals Leucipp durch die ſophiſtiſchen Ausſchweifungen des Zeno von Elea zu einer mehr menſchlichen Philoſophie war geführt worden. Der engliſche Weltweiſe glaubte, daſs der Menſch da wäre, nicht die Welt zu erſchaffen, ſondern ſie zu gebrauchen; daſs er ſie ſo, wie er ſie fände, nehmen, und ſeine Wiſſenſchaft aufs Beobachten einſchränken müſste.

Von dieſem Punkte geht Neuton aus, und betrachtet die Körper und ihre Grundeigenſchaften, die Ausdehnung, die Soliditât, die Theilbarkeit, die Figur, die Schwere. Er vergleicht dieſe Eigenſchaften und die damit begabten Dinge mit den Erſcheinungen, die er um ſich her gewahr wird. Er ſetzt Erfahrungen feſt; er vergleicht ſie; er zieht eine kleine Anzahl von einfachen Geſetzen heraus, die er nicht

nicht weiter erklärt, vermöge deren er aber im Stande iſt, die am meiſten zuſammengeſetzten und dem Scheine nach unregelmäßigſten Bewegungen der großen Theile der Welt zu erklären. Hier ſteht der große Neuton ſtille: und wenn man ihm über die Natur der Urſachen oder ihre Wirkungsart Fragen thut, ſo erröthet er nicht zu ſagen, daß er davon nichts wiſſe. Er weis, daß ein Gott iſt, ein ewiges, unermeßliches, allweiſes und allmächtiges Weſen, die letzte Urſache von allen Urſachen. Er ſieht Körper, die ſich nach Geſetzen bewegen, von welchen er aus der Fortdauer der Welt erkennt, daß ſie unwandelbar ſeyn müſſen. Dieſe Geſetze ſucht er auf, ohne ſie erklären zu wollen; er will ſie wiſſen, aber er will nicht in ihr Weſen eindringen. Dieß iſt die einzige Bemühung Neutons; denn von allem Uebrigen geſteht er, daß es für ſeine Faſſung zu hoch ſey.

Leucipp, Demokrit, Anaxagoras hatten dieſen Weg ſchon eröffnet; aber der Enthuſiasmus und ein unſinniger Geſchmack am Wunderbaren und Neuen hinderte die Menſchen ihn einzuſchlagen. In unſerem Jahrhunderte ſcheinen die Philoſophen ihn wieder betreten zu wollen. Ueberzeugt, daß in Abſicht der Urſachen die Gränzen der Wiſſenſchaft von den Gränzen des bloßen gemeinen Menſchenverſtandes nicht weit entlegen ſind, haben viele darunter allem, was Syſtem heißt, entſagt, und ihr Nachforſchen bloß auf nützliche Gegenſtände gewandt.

Glücklich die Philoſophen, wenn ſie immer bey dieſer Denkungsart bleiben ſollten! Sie dürfen gewiß nicht fürchten, daß es ihnen an Materie fehlen werde. Allenthalben erwartet ſie eine reiche Erndte von Ruhm; und außer dem Ruhme das noch ſüßere Bewußtſeyn, von ihrem Genie und ihren Fähigkeiten einen guten Gebrauch gemacht zu haben.

E N D E.

Philos. Logica. Inst. 790.

4

Verſuch einer Methode

die

Vernunftlehre

aus

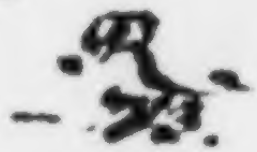
Platoniſchen Dialogen

zu entwickeln.

An Se. Excellenz

den Königl. Staatsminiſter

Freyherrn von Zedlitz.



Von

J. J. Engel.

Berlin, 1780.

bey Chriſtian Friedrich Voß und Sohn.

…ädiger Herr,

Die Frage Ew. Excellenz iſt: wie für das Studium der alten Sprachen mehrere Stunden auf den Gymnaſien können gewonnen werden, ohne daß gleichwohl die wiſſenſchaftlichen Lehrſtunden völlig wegfallen. Denn ſo ſehr Sie überzeugt ſind, daß das Studium der Sprachen und der Philologie überhaupt auf Schulen der vornehmſte Zweck bleiben muß, weil ohne gründliche Kenntnis derſelben keine wahre Gelehrſamkeit möglich iſt: ſo ſehr erkennen Sie doch auch die Nothwendigkeit, daß man die Jugend frühzeitig zu eignem Denken gewöhne, und ihr von den Wiſſenſchaften, um derentwil-

len die philologischen Kenntniß eigentlich fruchtbar sind, wenigstens einen Vorschmack gebe.

Zur Vereinigung dieser zwo frohen Absicht ist kein anderes Mittel, als daß man die Wissenschaften, so viel ihrer und in so weit sie auf Gymnasien sollen getrieben werden, in den Werken der Alten selbst, oder wenigstens in der Urgestalt dieser Werke, studire. Das letzte würde mir noch besser, als das erste gefallen. Ich würde z. B. die Vernunftlehre lieber bey Gelegenheit einiger Platonischen Dialogen, als aus dem Organon des Aristoteles lehren. Denn zuerst sind die Wissenschaften in neuern Zeiten, wenn auch nicht immer so viel weiter gekommen, doch wenigstens so verändert, daß der Widerlegungen, Berichtigungen, des Supplirens, Einschränkens und Wegwerfens kein Ende seyn würde; und zweytens wird der Scharfsinn, werden alle höhern Verstandeskräfte der Schulinge weit mehr üben, wenn sie sich selbst die Begriffe abstrahiren, sich selbst die Wahrheit, unter Anleitung des Lehrers, gleichsam erfinden müssen.

Um

Um Ew. Excellenz aus einem Beyspiele urtheilen zu lassen, daß in der That diese Idee leicht realisirt werden könne, und wie sie es könne? so mache ich hier einen Entwurf der Methode und zugleich einen Versuch, die Begriffe und Regeln der Vernunftlehre, bey Gelegenheit nur Eines Platonischen Dialogen, zu entwickeln. Ich wähle dazu vorzüglich den Menon; ein Gespräch, welches nicht allein selbst mit viel dialektischer Kunst geschrieben ist, sondern worinn auch hie und da ausdrücklich dialektische Materien erörtert werden. Ueberdieß ist der Inhalt so faßlich; der Vortrag hat so viel von der eigenthümlichen Platonischen Süßigkeit und Anmuth, daß die Entwickelung äußerst leicht und mehr ergötzendes Spiel als angreifende Arbeit syn muß. Vorausgesetzt nehmlich, daß der Lehrer nur etwas von der Freundlichkeit und Jugendliebe des Sokrates, von seiner Naivetät und seinem Talent zur Geburtshülfe habe.

Das Erste, was der Lehrer mit seinen Schülern zu thun hätte, wäre die kursorische Lesung

des Dialogen, bey welcher alle grammatiſche Analyſis wegfiele, und dagegen die nöthigen Erläuterungen aus der philoſophiſchen Geſchichte u. ſ. w. in möglichſter Kürze beygebracht würden. Da aber nicht alle Schüler hinlängliche Kenntniß des Griechiſchen haben; da auch die fremde Sprache, ſelbſt den beſten Griechen unter ihnen, die Aufmerkſamkeit auf die Sachen und die Ueberſicht einer ganzen Reihe von Begriffen erſchweren mögte; ſo würde der Lehrer, wenn er nun zum logiſchen Unterrichte fortſchritte, vor allen Dingen den Dialogen, entweder ganz oder Theilweiſe, nachdem er dieſes oder jenes Stück davon brauchte, in die Mutterſprache überſetzen und niederſchreiben laſſen.

Nach geendigter kritiſcher Leſung überſähe er nun mit ſeinen Schülern das Ganze, beſtimmte den Hauptgegenſtand der Unterſuchung, zeichnete ihnen den Weg zum geſuchten Ziele mit allen ſeinen dialogiſchen Ausbeugungen und Krümmungen vor, damit der Schüler ſich überall zu finden, ſich von der Beziehung, welche

jeder

jeder einzelne Theil der Unterſuchung auf das Ganze hat, Rechenſchaft zu geben wiſſe. Ich zeichne hier den Grundriß des Menon: und Ew. Excellenz werden ſehen, wie leicht und mit wie wenig Zeitverluſt das geſchehen könne. Das Geſpräch ſelbſt überſetze ich nicht; denn ich weiß, daß es Ew. Excellenz weit lieber in der Grundſprache leſen.

Grundriß des Menon.

Der Hauptgegenstand der Unterſuchung iſt die unter den alten Weltweiſen ſo berühmte Frage, die auch der Inhalt des erſten unter den drey übrigen Geſprächen des Aeſchines iſt und im Platon ſelbſt mehrmalen vorkömmt: ob die Tugend gelehrt werden könne? oder ob ſie durch Uebung erlangt werde? oder ob ſie angebohren, oder endlich, ob ſie ein Geſchenk der Götter ſey? denn dieß letzte, das in der Frage nicht ausgedrückt iſt, liegt, wie man am Ende ſieht, in dem letzten Gliede derſelben: ἀρα ἀλλῳ τινι τροπῳ ἡ ἀρετὴ παραγίγνεται τοις ἀνθρωποις;

Um hierauf antworten zu können, ſagt Sokrates, müſſen wir vor allen Dingen den Begrif der Tugend haben. Denn ἐ μη οἰδα τι ἐστι, πως αν, ἑποιον γε τι, ἰδειην; Es fragt ſich alſo: was iſt die Tugend?

Me-

Menon versucht die Beantwortung; allein da sein Begrif nur klar, nicht deutlich ist, so kennt er zwar die Tugend, aber er weiß die wesentlichen Merkmale der Tugend im Allgemeinen nicht anzugeben. Er nennt lauter specielle Tugenden, die unter dem generischen Begrif enthalten sind; aber er sollte diesen generischen Begrif selbst erklären, sollte die wesentlichen Bestandtheile davon angeben. Sokrates läßt ihn seinen Fehler einsehn, und Menon versucht andere Erklärungen, die aber alle fehlerhaft sind. Die eine ist zu eng; in der andern wird ein Zirkel begangen u. s. f. Die Beyspiele von anderweitigen Erklärungen, die Sokrates macht, um dem Menon auf die Spur zu helfen, enthalten, mit jenen zusammengenommen, die vollständige Theorie der Definitionen.

Menon gesteht endlich, nach so manchem mißlungenen Versuche, daß er nicht wisse, was die Tugend sey? Sokrates behauptet, er wisse es eben so wenig; doch will er es untersuchen. Menon sieht nicht ein, wie diese Unter-

suchung geschehen könne? τινα τροπον ζητησεις τουτο, ὁ μη οισθα το παραπαν ὁ τι εστι; ποιον γαρ ἀν ουκ οισθα προθεμενος, ζητησεις; η ει και ὁτι μαλιστα εντυχοις αυτω, πως εισῃ ὁ, τι τουτο εστιν, ὁ συ ουκ ηδεισθα;

Diesen Einwurf beantwortet Sokrates,—(oder vielmehr Platon in der Person des Sokrates; denn er leyht nur zu oft seinem Lehrer die ihm eigne Pythagoräische Metaphysik, so wie die ihm eigene Spitzfindigkeit, und es ist kein Zweifel, daß der Dialog des Aeschines über diese nehmliche Materie nicht weit Sokratischer sey, als dieser des Platon;) — er beantwortet, sage ich, diesen Einwurf, durch die Behauptung: daß der Mensch, wenn er zu lernen scheint, eigentlich nicht das Nichtgewußte lerne, sondern sich nur des Vergeßnen, das die Seele in einem ehemaligen Zustande schon gewußt, wieder erinnre.

Menon fordert davon einen Beweis, und Sokrates ruft aus dem Gefolge desselben einen jungen Sklaven herbey, den er durch Fragen

dahin

dahin bringt, daß er einen tiefsinnigen geometrischen Satz von selbst erfinden muß. Er läßt ihn nehmlich die Linie bestimmen, aus welcher ein Viereck konstruirt werden kann, das doppelt so groß als ein gewisses gegebenes Viereck ist. Der Begriff, den der junge Sklave von dieser Linie hat, ist nur ganz dunkel; darum irrt er, und macht eine falsche Auflösung der Aufgabe. Sokrates überführt ihn von seinem Irrthum und läßt ihn endlich den Lehrsatz finden: daß die Diagonallinie (διαμετρος) des Quadrats die gesuchte Linie sey. — Du siehst, sagt Sokrates zum Menon, daß ich ihn nichts gelehrt, daß ich ihn bloß über eine Sache, an die er nicht dachte, zweifelhaft gemacht, ihn dadurch zum Suchen veranlaßt und so dahin gebracht habe, sich des Vergeßnen wieder zu erinnern. — In dieser gelegentlichen geometrischen Ausschweifung liegt ein ganzer Reichthum von logischen Begriffen. Besonders kann sie auch dienen, den Unterschied zwischen mathematischen und philosophischen Begriffen, zwischen synthetischer und analytischer Lehrart zu zeigen.

Das

Das Gespräch kehrt von dieser beyläufigen Untersuchung zur Hauptfrage zurück. Menon möchte sie aber beantwortet haben, ohne daß er vorher das Wesen der Tugend genau bestimmen dürfte, weil ihm diese Untersuchung entweder zu schwer oder zu langwierig scheint. Der nachgiebige Sokrates schlägt also einen andern Weg ein. Συγχωρῶ σοι ἐξ ὑποθέσεως αὐτὸ σκοπεῖσθαι, εἰ &c. — λέγω δὲ τὸ ἐξ ὑποθέσεως οὕτω σκοπεῖν &c. Er nimmt also an: die Tugend sey eine Wissenschaft; dann ist die unmittelbare Folge: sie kann gelehrt werden. Ist sie keine Wissenschaft, so folgt, daß sie nicht kann gelehrt werden: denn beyde Begriffe sind identisch.

Aber ist denn jene Voraussetzung richtig? Ist die Tugend in der That eine Wissenschaft? — So viel, sagt Sokrates, wissen wir doch immer von ihr, daß sie gut ist. Es fragt sich: ist das Gute, die nicht Wissenschaft sind? oder ist alles, was gut ist, in Wissenschaft enthalten? Den ersten Fall bleibts zweifelhaft; im zweyten ist gewiß, daß die Tugend eine Wissenschaft ist.

So

Sokrates macht das letzte auf folgende Art wahrscheinlich. Weil wir durch die Tugend gut sind, so sind wir eben deswegen auch durch die Tugend nützlich. παντα γαρ ταγαθα ωφελιμα. Alle Dinge aber, die wir nützlich nennen, sowohl innere Eigenschaften der Seele als äussere Dinge, wie Stärke, Schönheit, Reichthum, sind nur in soferne nützlich, als ein guter Gebrauch davon gemacht wird. Mithin: ει αρετη των εν τη ψυχη τι εστι, και αναγκαιον αυτω ωφελιμω ειναι, φρονησιν αυτο δει ειναι, επειδηπερ παντα τα κατα την ψυχην, αυτα μεν κατ' αυτα ουτε ωφελιμα ουτε βλαβερα εστι, προσγενομενης δε φρονησεως η αφροσυνης, βλαβερα τε και ωφελιμα γιγνεται. κατα δη τουτον τον λογον, ωφελιμον γε ουσαν την αρετην, φρονησιν δει τιν ειναι. — (Ich mag das griechische φρονησις nicht übersetzen. Denn Klugheit ist zu deutlich, auch in unserm gemeinen Redegebrauch, von Wissenschaft unterschieden, und doch soll Menon, wie unten sehr deutlich erhellt, weil die Tugend φρονησις ist, sie auch für επιστημη halten. Auch Sokrates sagt gegen das Ende des Dialogen: ουκουν διδακτον

ιδοξε

ἐδόξεν εἶναι, οἱ φρόνησις ἢ ἀρετή; καὶ εἰ γε διδακτὸν εἴη, φρόνησις ἂν εἶναι; Im Anfange hieß es ἐπιστήμη. Daß also auch Sokrates beyde Begriffe, wenn gleich nicht für einerley, doch für innigst verbunden halten muß. Vielleicht würd ich das Hauptwort von verständig brauchen, wenn ich das hätte.)

Aus diesen Gründen zieht Sokrates sogleich den wahrscheinlichen Schluß: daß die Tugend (oder diese φρόνησις, die wo nicht ganz die Tugend, doch ein Theil der Tugend ist) nicht angebohren seyn könne. Denn alsdann, meynt er, würd es Leute geben, welche die von Natur tugendhaften, also verständigen und der Republik äusserstnützlichen, Jünglinge aussonderten, und man würde sie, damit sie nicht verderbt würden, als einen kostbaren Schatz heilig aufbewahren.

Ist aber die Tugend nicht angebohren, so wird sie können erlernt werden. Das scheint Menon richtig, um so mehr, da es ihm nunmehr

mehr ausgemacht scheint: die Tugend sey eine Wissenschaft. Aber wie? sagt Sokrates, würde dann die Tugend nicht Lehrmeister haben? Allerdings! Und welche würden diese Lehrmeister seyn? Sokrates schließt aus Analogie, daß es diejenigen seyn müßten, die sich öffentlich dafür bekennten und als solche besolden liessen: die Sophisten. Diese sind es aber nicht; denn nach dem glaubwürdigen Zeugnis des Anytus, der hier mit ins Gespräch geflochten wird, verderben sie eher die Jugend, als daß sie sie besserten. Es müssen also wohl die Tugendhaften selbst seyn? Aber auch diese, schließt Sokrates aus mehrern Erfahrungen, sind es nicht. Nun sind es aber auch sonst keine, und mithin kann die Tugend nicht gelehrt werden; mithin ist sie auch keine Wissenschaft.

Menon sieht sich durch dieses Räsonnement in einen Widerspruch verwickelt, den er nicht zu lösen weiß. Sokrates hilft ihm heraus, indem er ihn bemerken läßt, wie sie beyde vorhin zu voreilig gewesen. Nicht bloß Φρονησις, die auf

Wissen-

Wiſſenſchaft zurückgebracht werden kann, macht die Menſchen gut und nützlich; wahre richtige Meynungen (δοξαι,) thun die nehmliche Wirkung. Und der Tugendhafte, behauptet Sokrates, iſt das, was er iſt, durch wahre richtige Meynungen. Denn es iſt ausgemacht: wer nützlich iſt, der iſt es entweder durch Wiſſenſchaft, (durch verſtändige Einſicht) oder durch wahre Meynungen. Die Eintheilung iſt vollſtändig; der disjunktive Satz richtig. Wenn alſo das eine Glied removirt iſt, ſo muß das andere gelten.

Dieſe wahren Meynungen aber werden nicht angebohren, noch werden ſie erlernt. Und woher können ſie denn die Menſchen haben? Es iſt nichts übrig, als zu ſagen, durch unmittelbare göttliche Gnade. Die Tugendhaften ſind eine Art von Inſpirirten, von [illegible]. — Dieſes muß in der That die Meynung des Sokrates geweſen ſeyn; denn im Aeſchines giebt er die nehmliche Entſcheidung, und zum Theil mit den nehmlichen Worten. So daß, wenn nicht beyde

dem

dem Sokrates nachgesprochen, sie einander müßten ausgeschrieben haben. — —

Der hier gezeichnete Entwurf des Menon könnte um die Hälfte kürzer seyn, wenn ich nicht, wie Ew. Excellenz werden bemerkt haben, so viel Fremdes oder doch Unwesentliches hineingemischt hätte. Auch dadurch hab ich ihn angeschwellt, daß ich die darinn enthaltene Dialektik überall habe durchblicken laßen.

Ob die Entscheidung des Sokrates richtig, ob sein Räsonnement überall bündig und gründlich sey? darauf kömmt es, wenigstens im Anfang, dem Lehrer nicht an. Er kümmert sich weniger um die Gedanken selbst, als um die Regeln des Denkens. Doch kann es, am Ende der Lektionen, einen guten Stoff zu eignen Ausarbeitungen für die Jugend geben, wenn der Lehrer sie aus den weiter entwickelten, deutlichern Begriffen unsrer jetzigen Philosophie die eigentlich wahre Entscheidung ziehen läßt.

Einleitung in die Lektionen.

Nach geendigter kurſoriſcher Leſung und Vorzeichnung des Plans, käme nun der Lehrer zu ſeiner Abſicht, die Begriffe und Regeln der Vernunftlehre zu entwickeln.

Vorher ſagte er einige Worte von der Vernunftlehre überhaupt, von ihrem Gebrauch, ihrem Nutzen. — Ich werfe hier dieſen Diſkurs hin, wie etwa ich ihn an meine Zuhörer halten würde. Nicht, als ob ich etwas Neues zu ſagen hätte, ſondern bloß, um Ew. Exellenz zu überzeugen, daß alle Begriffe weit mehr Licht und mehr Leben annehmen, wenn man ſie aus beſtimmten einzelnen Beyſpielen hervorzieht, als wenn man ſie in ihrer trocknen Allgemeinheit vorträgt. — —

„Sie haben ſich, glaube ich, alle, bey Durchleſung dieſes Geſprächs, in dem Fall des Menon oder des jungen Sklaven befunden. Sie haben

es überall leicht gemerkt, wo die Wahrheit verfehlt oder getroffen, wo richtig oder wo unrichtig geschlossen ward. Dies muß Sie überzeugt haben, daß Sie alle eine natürliche Anlage zur Erkenntniß der Wahrheit haben. Wenn ja hie und da die Sache einige Schwierigkeit hatte, so brauchte Sokrates die Begriffe nur ein wenig zu entwickeln, und Sie empfanden bald, daß Sie geirrt hätten oder daß Sie auf dem rechten Wege wären. — Zugleich aber kann der große Unterschied, der sich zwischen einem Menon und einem Sokrates fand, ihrer Aufmerksamkeit nicht entgangen seyn. — Eins zwar hatten sie sichtbar mit einander gemein: die Gesetze des Denkens. Denn sonst wäre es unbegreiflich, wie sie einander hätten verständigen, wie sie in irgend einem ihrer Urtheile hätten zusammentreffen können. Darinn aber lag der große Unterschied zwischen beyden: daß der eine so schnell und so sicher, der andre so langsam und so unsicher war; daß der eine immer einen Faden hatte, der ihn aus dem Labyrinth zurückführte, der andere, wenn er einmal verirrt war, sich nicht zu helfen wußte.

„Wenn Sie die Urſachen dieſes Unterſchiedes angeben ſollten; ſo würde wohl das Erſte, worauf Sie fielen, die Ungleichheit des natürlichen Talents ſeyn. Die thut nun freylich ſehr viel: aber thäte ſie alles? Setzen Sie, daß ſich beyde Unterredner, ſtatt in eine philoſophiſche Streitfrage, in ein Wettrennen eingelaſſen hätten, wo vermuthlich Sokrates den Kürzern würde gezogen haben: wie würden Sie da vom Sokrates urtheilen? Würden Sie ſagen, daß er von Natur kein Geſchick zur Reitkunſt gehabt? Oder würden Sie nicht vielmehr geneigt ſeyn, die Schuld auf ſeinen Mangel an Uebung zu ſchieben? — Menon war aus Theſſalien, dem Vaterlande der Reitkunſt; Sokrates aus Athen, dem Vaterlande der Weltweisheit, gebürtig. Nehmen Sie jeden in des andern Umſtänden an: und Sie würden vielleicht im Menon das größere philoſophiſche Genie, im Sokrates das größere Talent zur Reitkunſt zu finden glauben.

„Uebung alſo, die überhaupt alle unſere Kräfte vervollkomnt, muß auch die Kraft unſrer

Ver-

Vernunft, die angebohrne Fähigkeit zur Erkenntniß der Wahrheit, vervollkommnen. Die Natur mag mit ihren Gaben so verschwenderisch seyn, als sie will; so giebt sie doch weiter nichts, als die Anlagen, die Fähigkeiten: und nur durch lange anhaltende Uebung werden diese Fähigkeiten in Fertigkeiten verwandelt. — Das ist, wie gesagt, mit allen unsern Kräften der Fall; mit den geistigen, wie mit den körperlichen Kräften.

„Aber noch Eins, das dem Sokrates einen ausnehmenden Vortheil gab, müssen wir nicht aus der Acht lassen. Nicht allein war er im Gebrauch der Regeln, deren richtige Anwendung zur Wahrheit führt, so viel fertiger und geübter als Menon, sondern er hatte auch eine so viel bessere Kenntniß davon; er empfand sie nicht bloß, sondern er wußte sie anzugeben, wußte die Ursache jedes begangenen Irrthums mit Namen zu nennen. Dieß rührte ganz sichtbar daher, weil er mit andern Uebungen seiner Vernunft auch die verbunden hatte, ihre eigenen

Geſetze zu erforſchen; weil er, unter andern mannichfaltigen Gegenſtänden des Nachdenkens, auch über die Mittel zur Wahrheit zu kommen und über die verſchiednen Quellen des Irrthums nachgedacht hätte. Alle anderweitigen Uebungen ſeiner Vernunft würden ihn weit langſamer und nur zu einer weit unvollſtändigern, weit undeutlichern Erkenntnis der Grundſätze, der Verfahrungsarten und der Kautelen gebracht haben, die ihm während der Unterſuchung ſo wohl zu Statten kamen. Er würde nur immer in der Dämmerung geſehen haben; jetzt ſieht er am hellen Tage.

„Geſetzt alſo, daß Sie mir über die Geſchicklichkeit des Sokrates eben die Frage vorlegten, die ihm Menon über die Tugend vorlegte: auf was für Art ſie erlangt werde? ob ſie ein Geſchenk der Natur ſey? oder ob ſie ſich durch Uebung erlangen oder ob ſie ſich als Wiſſenſchaft erlernen laſſe? ſo würd ich antworten, wie vielleicht auch Sokrates hätte antworten ſollen, daß ſich alles Dreyes vereinigen muß: glückliche natür-

natürliche Anlage zum Denken, lange mannichfaltige Uebung im Denken, und wissenschaftliche Erkenntnis von den Regeln des Denkens. Liesse ich irgend eines dieser Stücke aus der Acht, so würde ich mit den übrigen schwerlich ausreichen; und das könnte mich dann verführen, von der Vollkommenheit der Vernunft, eben wie Sokrates von der Vollkommenheit des Willens, zu urtheilen: daß sie ein unmittelbares göttliches Geschenk, eine Art von Begeisterung sey.

„Das letzte der angegebenen Erfordernisse, die Wissenschaft von den Regeln des Denkens, pflegt man Logik zu nennen. Doch spricht man gemeiniglich in den Lehrbüchern auch von einer natürlichen Logik, und versteht darunter eine bloß undeutliche Erkenntnis der Regeln, so wie sie durch den bloßen öftern Gebrauch der Vernunft, ohne besonderes Nachdenken über die Operationen derselben, erlangt wird. Alsdann nennt man jene wissenschaftliche Erkenntnis, zum Unterschiede, die künstliche Logik. — Ich brauche da freylich eine

Menge Wörter, mit denen sie noch schwerlich die rechten Begriffe verbinden; aber Sie müssen mir das im ersten Anfang zu Gute halten: Sie werden mich verstehen, wenn ich einige Vorlesungen werde geendiget haben.

. Die Absicht dieser Vorlesungen ist, ihre undeutliche Erkenntnis der Regeln des Denkens, die Sie alle schon haben, und die Sie nur, nach Verschiedenheit Ihres natürlichen Talents und Ihrer Erziehung, der eine mit mehr, der andere mit weniger Leichtigkeit anzuwenden wissen, in eine deutliche zu verwandeln: und zwar so, daß ich Ihnen zugleich eine Fertigkeit im Gebrauch derselben durch unablässige Uebung verschaffe. Ich will Sie nicht bloß lehren, was Andre vor Ihnen erfunden haben; ich will Sie, eben wie Sokrates den jungen Sklaven, so lange fragen und wieder fragen, bis Sie sichs von neuem erfinden. Kurz, ich will mein Möglichstes thun, damit ich aus jedem einzelnen Menon unter Ihnen einen Mann wie Sokrates mache. Mehr brauch ich wohl nicht zu sagen,

um

um mich Ihrer aller unermüdeten Aufmerksamkeit zu versichern.

„Daß Naturgaben dazu erfordert werden, wenn mein Werk mir gelingen soll; das muß Niemanden unter Ihnen irre oder kleinmüthig machen. Sogar denjenigen nicht, der sich durch die Langsamkeit seines Fortganges, trotz aller Mühe, die er sich giebt, für überzeugt hält, daß er nicht zum Philosophen gebohren sey. Er muß wissen, daß auch ein weniger gutes Talent, so wie ein unfruchtbares Erdreich, durch anhaltenden Fleiß sich verbessern läßt, und daß ein schwerer langsamer Kopf darum nicht nothwendig ein unfähiger Kopf ist. — Xenokrates, der freylich von der Natur nicht bestimmt war, ein Aristoteles zu werden, ward doch immer Xenokrates; das heißt: ein würdiger Nachfolger des Platon in der Akademie und ein berühmter Name unter den griechischen Weltweisen.

„Doch ich fasse Sie da schon wieder bloß beym Ehrgeiz, und das mögt ich nicht gerne.

Die Ausbildung unsrer Vernunft hat noch ganz andre und ganz wichtigere Folgen, als daß sie uns vor den Menschen ein Ansehn verschafft. Sie ist zugleich eine Quelle des reinsten und würdigsten Vergnügens für unser ganzes Leben, und ein nothwendiges Erforderniß zu unsrer höhern innern Glückseligkeit. Von der Vollkommenheit unsrer Vernunft hängt die größere Vollkommenheit unsers Willens ab, und wer in Erkenntnis der Wahrheit zurückbleibt, der bleibt in der Tugend zurück. In der Frage unsers Menon: wie wird man tugendhaft? war im Grunde auch die andre Frage begriffen: wie klärt man seine Vernunft auf?„ — —

Dieser kurze Diskurs, denk' ich, den ich im mündlichen Vortrage noch etwas ausspinnen würde, enthält alles Wesentliche, was in einer Einleitung zur Logik gesagt werden soll. Den Begrif der Vernunft, den man hier schon mitzunehmen pflegt, würd ich erst spät untersuchen. — Nunmehr zur Entwickelung der logischen Begriffe selbst.

Daß

Daß dieſe Entwickelung möglich ſey; daran iſt gar kein Zweifel. Der einzige Menon enthält alle Arten von Operationen des Verſtandes; alle Arten von Begriffen, von Sätzen, von Folgerungen, von Schlüſſen. Er enthält Schlüſſe mit bedingten und mit theilenden Sätzen; Schlüſſe aus Analogie und Induktion; mit einem Worte, wenn man ſie nur herauszufinden weiß, die ganze Logik. Ja, wenn es darauf ankäme; ſo könnte der Lehrer ſogar die Ordnung der Hauptſtücke, wie ſie gewöhnlich in den Lehrbüchern der Logik auf einander folgen, beybehalten.

Erſte Lektion.

Ew. Excellenz erwarten nicht von mir, daß ich Ihnen hier die ſämmtlichen Vorleſungen ausgearbeitet vorlege. Sie verlangen nichts, als einen oder einige einzelne Verſuche, aus denen die Möglichkeit, die Logik auf dieſe Art zu lehren, erhelle, und die zugleich als eine Probe davon dienen können. — Meine erſte Lektion ſey über die Lehre von den Begriffen. Ich verſetze mich in die Klaſſe, vergeſſe, daß Ew. Excellenz zugegen ſind, und habe einzig mit meinen Schülern zu thun. — —

„Die Unterſuchung, die hier Sokrates gemeinſchaftlich mit dem Menon angeſtellt hat; was für einen Gegenſtand betraf ſie?

Die Tugend.

„Und was ſollte von der Tugend ausgemacht werden?

Ob ſie gelehrt werden könne?

„Wie

„Wie viel, glauben Sie, ſind auf dieſe Frage Antworten möglich?

Nur zwey. Ja oder Nein.

„Nicht noch eine dritte? Sokrates giebt ſie gleich Anfangs, wenn Sie ſich noch erinnern. Er ſagt: er wiſſe es nicht. Doch Sie ſehen wohl: eine ſolche Antwort iſt ſo gut, wie gar keine Antwort. — — Alſo eine wirkliche, eine beſtimmte Antwort kann nur auf folgende zwey Arten gegeben werden: die Tugend läßt ſich lehren. Die Tugend läßt ſich nicht lehren. — Was geſchieht in der erſten dieſer Antworten? Werden da zwey Begriffe verbunden oder getrennt?

Verbunden.

„Und in der zweyten?

Getrennt.

„Sie wiſſen nunmehr, was Urtheilen heißt. Eben dieſes Trennen oder Verbinden zweener Begriffe. Das ſezt dann nothwendig voraus, daß man beyde Begriffe vergleichen, daß man durch dieſe Vergleichung einſehen muß, ob ſie mit einander übereinſtimmen oder ſich widerſprechen?

chen? — — Diese Vergleichung nun; können Sie die nicht bloß in Gedanken anstellen? nicht bloß stillschweigend urtheilen, ohne mit Worten ihr Urtheil auszudrücken?

Allerdings.

„So lange Sie das thun, heißt nun das Urtheil noch nicht ein Satz, sondern schlechtweg ein Urtheil. Wenn Sie es aber in Worten ausdrücken; wenn Sie z. B. sagen: die Tugend kann nicht gelehrt werden: was wird da aus dem Urtheil? — Ich hab es vorhin schon gesagt.

Ein Satz.

„Sie verneinen in diesem Satze. Und also ist der Satz? —

Ein verneinender.

„Wenn Sie aber behaupten: die Tugend kann gelehrt werden: was ist er da?

Ein bejahender Satz.

„Jede Kunst und jede Wissenschaft hat für ihre eigenthümlichen Begriffe, eigenthümliche Wörter, die man Kunstwörter (Terminos technicos) nennt. So auch die Logik. Deren können Sie hier gleich

gleich noch einige merken, die öfter vorkommen werden. Sie sehen, daß in jedem Satze zween Begriffe oder Termini (denn ein durch artikulirte Töne bezeichneter Begriff heißt ein Terminus) vorkommen. — Der eine ist der, von dem der andre ausgesagt wird; der andre der, welcher von jenem ausgesagt wird. Jenen pflegt man das Subjekt, diesen das Prädikat zu nennen.

„Wenn Sokrates sagt: Ich bin unwissend, oder Anytus: die Sophisten sind Betrüger; was ist in jenem Satze das Subjekt?

Ich.

„In diesem?

Die Sophisten.

„Das Prädikat in jenem?

Unwissend.

„In diesem?

Betrüger.

Aber da ist noch ein Verbindungswörtchen: bin, sind, das eben die Uebereinstimmung der Begriffe in beyden Sätzen anzeigt. Sollten Sie nicht schon wissen, wie das heißt?

Die *Copula*. Oder deutsch: das Verbindungswörtchen. —

„Die

„Die aufgeworfne Frage: ob die Tugend gelehrt werden könne? enthielt noch so wenig Trennung, als Verbindung der Begriffe; so wenig Bejahung, als Verneinung. Was denn sonst? — Bloß die Aufforderung zur Vergleichung beyder Begriffe, die noch nicht geschehen ist, die eben jezt erst geschehen soll. — Es ist dennoch immer ein Satz, der sein Subjekt und sein Prädikat hat; nur, daß in ihm das: ist oder ist nicht, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Verbindung, das ob? und das wie? unentschieden gelassen wird. — Sollten Sie sich nicht aus der Geometrie erinnern, wie so ein Satz genannt wird?

Eine Aufgabe. (Problema.)

„Und die befriedigende Antwort?

Die Auflösung. (Solutio.)

„Künftig von allen diesen Begriffen, mit denen ich Sie jezt nur vorläufig bekannt mache, ein Mehreres.

„Was sagte nun Sokrates gleich zu Anfang des Gesprächs, daß zu so einer Auflösung, zu so

so einer Antwort gehöre? — Wenn ich die ganze Sache nicht kenne, sagte er; wie kann ich wissen, was ihr zukomme oder nicht zukomme? Gesezt: ich wüßte gar nicht, wer Menon ist; könnt ich wissen, ob er schön, oder reich, oder von edler Geburt sey? — Unmöglich!

„In der Frage: Ist Menon reich? was ist da das Subjekt?

Menon.

„Das Prädikat?

Reich.

„Um den Reichthum vom Menon zu bejahen, behauptet Sokrates, muß er erst einen Begrif vom Menon haben. Sehen Sie für Menon, Subjekt, für Reich, Prädikat, und machen Sie die Behauptung des Sokrates allgemein: wie wird es dann heissen?

So: um das Prädikat vom Subjekt bejahen zu können, muß man erst den Begrif vom Subjekt haben.

„Aber nicht auch vom Prädikat? — Wenn ich gar nicht wüßte, was das Wort: Reich bedeute; könnt ich da antworten?

Offenbar, nein.

„Also: um das Prädikat vom Subjekt bejahen zu können, muß ich erst von beyden die Begriffe haben. — Aber wie? Wäre dieß nur alsdann nothwendig, wenn man Begriffe verbindet, wenn man bejaht? nicht auch alsdenn, wenn man sie trennt, wenn man verneint? Oder kann man das, ohne von Subjekt und Prädikat die Begriffe zu haben?

Eben so wenig. Weder bejahen noch verneinen.

„Was ist das Allgemeine, worunter sowohl Bejahen als Verneinen enthalten sind?

Urtheilen.

„Also: ohne Begriffe ist kein Urtheil möglich. Ehe die Seele urtheilen kann, muß sie Begriffe bilden.

„Sonach ist Begriffe bilden die erste Operation unsrer Vernunft. Denn man zählt in allem nur drey Operationen derselben: Begriffe bilden, Urtheilen, Schliessen. Schlüsse bestehen aus Urtheilen; Urtheile aus Begriffen. Begriffe sind also das erste, was wir zu untersuchen haben, wenn

wenn wir die Ordnung der Natur beybehalten wollen.

„Vor allen Dingen müssen wir nun wissen: was ist ein Begrif? Mit andern Worten: wir müssen uns zuerst um den Begrif des Begriffs bemühen. — Ich frage Sie: hatte Menon einen Begrif von der Tugend?

Nein.

„Nein? Lesen Sie nur seine Antworten nach! Was er für die Tugend des Mannes ausgiebt, das ist doch Tugend? Und eben so, was er die Tugend des Weibes nennt?

Das freylich.

„Und würd er denn, wenn er gar keinen Begrif von der Tugend, auch nicht im Ganzen hätte, nur noch so richtig antworten können? Würd er nicht in Gefahr seyn, ganz das Gegentheil zu greifen? — Er muß nicht allein einen Begrif, er muß schon einen klaren Begrif haben. Nicht wahr?

Es scheint.

„Nein, es ist. Sokrates verwirft nur darum seine Antwort, weil er mehr als einen bloß

klaren, weil er einen deutlichen, einen ausführlichen Begrif, eine Definition verlangt. — — Doch bald ſollt ichs machen, wie Menon, und Ihnen Arten von Begriffen nennen, eh ich Ihnen im Allgemeinen geſagt hätte, was ein Begrif ſey? — Um es herauszubringen, will ich mich lieber an den Sklaven des Menon wenden, als an den Menon ſelbſt. Es ſcheint mir mit ihm der Fall zu ſeyn, den man ſo oft trifft: daß er einen beſſern Kopf hat, als ſein Gebieter. Wenigſtens wird Sokrates mit ihm eher fertig, und ich denke, wir werdens auch werden.

„Was war es alſo für eine Frage, die Sokrates dem jungen Sklaven vorlegte?

Die: was das für eine Linie ſey, aus der ein Viereck, doppelt ſo groß als ein gewiſſes gegebenes Viereck, konſtruirt werden könne.

„Wie nannten wir oben ſo eine Frage?

Eine Aufgabe.

„Sie erinnern ſich, daß der junge Menſch endlich die Antwort fand. Wie nannten wir oben ſo eine Antwort?

Die

Die Auflöſung. —

„Auf welche Art behauptet nun Sokrates, daß der junge Menſch dieſe Auflöſung gefunden habe?

Durch Wiedererinnerung.

„Laſſen Sie das dem guten Alten einmal gelten! Und nun ſagen Sie mir: kann man ſich an etwas erinnern, wovon man nie eine Vorſtellung gehabt hat? oder wovon die Vorſtellung, wenn ſie auch einmal da war, gänzlich aus der Seele vertilgt iſt? Angenommen nehmlich: dieſe gänzliche Vertilgung laſſe ſich denken. — Kann man ſich daran wieder erinnern?

Unmöglich.

„Mithin hatte der Sklave ſchon die Vorſtellung von der geſuchten Linie?

Nach der Meynung des Sokrates: Ja!

„Ich merke, was Sie mit dieſer Einſchränkung ſagen wollen: nach der Meynung des Sokrates. — Um zum Zweck zu kommen, muß ich lieber meine Frage nur anders faſſen: Ward nicht die Vorſtellung der geſuchten Linie aus lau-

ter andern Vorſtellungen, die der Sklave ſchon wirklich hatte: von Viereck, von Linie, von Dreyeck, von Hälfte u. ſ. w. herausgewickelt?

Offenbar.

„Woraus erkennen Sie das?

Sokrates erklärt eigentlich dem jungen Sklaven nichts; er fragt nur, und der Sklave, wie aus ſeinen Antworten erhellt, verſteht ihn.

„Wohl! Ich frage nun weiter: Läßt ſich etwas aus etwas anderm herauswickeln, ohne daß es darinn eingewickelt ſey?

Unmöglich.

„Die Vorſtellung der bewußten Linie mußte alſo in jenen Vorſtellungen ſchon eingewickelt ſeyn?

Offenbar.

„Und dieſe Vorſtellungen, worinn ſie eingewickelt war, lagen ſchon in der Seele des Sklaven?

Wie zugegeben.

„Nun, ſo lag denn auch die Vorſtellung jener Linie ſchon in ſeiner Seele; aber noch eingewickelt,

wickelt, noch dunkel. — Beyläufig sehn sie hier zugleich, wie die Meynung des Sokrates müsse berichtiget werden. —

„Was meynen Sie nun aber ferner? War wohl bis dahin, da Sokrates den Knaben aufmerksam auf diese Linie machte, die Vorstellung davon, die, wie wir übereingekommen, doch wirklich in seiner Seele lag, jemals zu einiger Klarheit bey ihm gekommen?

Das scheint nicht. Eher läßt sich annehmen, daß er vielleicht an so eine Linie in seinem Leben noch nicht gedacht hatte.

„Sie lag also, ihm völlig unbewußt, in seiner Seele?

Wahrscheinlicher Weise.

„Und wenn ihn nicht der gute Sokrates durch seine Fragen zur Aufmerksamkeit gereizt, nicht seine Vorstellung zum Bewußtseyn, zur Klarheit gebracht hätte, so würde er vielleicht in seinem ganzen Leben kein Bewußtseyn davon erlangt haben?

Das läßt sich annehmen.

„Sie erkennen alſo, daß wir zweyerley Arten von Vorſtellungen haben: Vorſtellungen mit, und Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn. — Fragen Sie nun den Redegebrauch: würden Sie beyden Arten von Vorſtellungen, oder nur Einer, und welcher würden Sie den Namen des Begriffs geben?

Wohl nur der erſten Art: den Vorſtellungen mit Bewußtſeyn.

„Da haben Sie nun alſo den Begrif des Begriffs. Es iſt die Vorſtellung Einer Sache, mit Bewußtſeyn verbunden. Mit Bewußtſeyn, daß wir eine Vorſtellung haben, und wovon wir ſie haben. —

„Um zu ſehen, ob wir uns vollkommen verſtanden haben, thu ich noch Eine Frage. Als Sokrates dem jungen Sklaven das Viereck, worauf er die Aufmerkſamkeit deſſelben heften wollte, in den Sand zeichnete — denn das war ſo die Art der Alten: — glauben Sie, daß da in der Seele des Sklaven die beyden Vorſtellungen des fragenden Sokrates und des Vierecks, worüber er gefragt ward, die einzigen waren?

Wohl nicht. „Sicher-

„Sicherlich nicht. Denn es zeichneten sich ausserdem noch die Bilder seines Herrn, seiner Mitsklaven, des Stabes des Sokrates, der umliegenden Gegend und aller ihrer verschiednen Gegenstände in seinem Auge ab: seine Gehörnerven wurden von mancherley Tönen und Schällen, die immer bey Tage die Luft erfüllen; die Fibern seines Geruchs von mancherley in der Luft schwimmenden Ausdünstungen erschüttert. Auf jede Erschütterung des sinnlichen Werkzeuges aber erfolgt, nach dem Gesetz der Natur, eine Vorstellung in der Seele. — Die ganze Menge aller zugleich in der Seele befindlichen Vorstellungen heißt die Totalvorstellung. Was war nun von der Totalvorstellung, die der Sklave hatte, in jenem Augenblicke Begrif?

Nur die Vorstellung vom Sokrates und dem Viereck.

„Warum das?

Weil er sich ihrer allein bewußt war.

„Und warum war er sich ihrer allein bewußt?

Weil er auf sie allein seine ganze Aufmerksamkeit richtete.

„Alles übrige alſo von der Totalvorſtellung? —

War in dieſem Augenblicke nicht Begrif, ſondern nur Vorſtellung ohne Bewußtſeyn.

— „Sie haben ſehr wohl geantwortet, und wie ich ſehe, haben wir uns vollkommen verſtanden.

Zweyte Lektion.

„Der gute Erfolg Ihres ersten philosophischen Versuchs wird Sie hoffentlich nicht nur willig, sondern begierig gemacht haben, ihrer mehrere zu wagen. — Sie erinnern sich noch, was Sie in voriger Stunde entwickelt haben?

Den Begrif des Begriffs.

„Weiter nichts? Hätten Sie's denn nicht gemerkt, daß Sie in der That noch weit mehr geleistet; daß Sie auch die wichtige Frage von dem Ursprung der Begriffe, von der Art und Weise, wie sie sich in der Seele bilden, beantwortet haben? — Ich nenne diese Frage wichtig, weil wir ohne ihre Beantwortung der Wahrheit unsrer Begriffe nicht gewiß seyn können. Sind wir aber der Wahrheit der Begriffe nicht gewiß, so sind wirs auch der Wahrheit der darauf gebauten Urtheile und Vernunftschlüsse nicht. Das Fundament der Erkenntnis ist unsicher, und so müssen wir fürchten, daß das ganze Gebäude einmal zusammenstürze.

„Um

„Um Sie zu überzeugen, daß Sie wirklich das Wesentlichste vom Ursprung der Begriffe schon wissen, und daß Sie sich, mit Sokrates zu reden, ihrer Gedanken darüber nur erinnern dürfen, will ich die zuletzt gethanen Fragen, nur ein wenig ausführlicher, wiederholen. — Was dünkt Ihnen also? Würde der Sklave des Menon, wenn er blind gewesen wäre, von dem Viereck, das ihm Sokrates vorzeichnete, einen Begrif erhalten haben?

Offenbahr mußte er sehende Augen haben.

„Aber mit diesen sehenden Augen konnt er ja Alles, was in der Welt sichtbar ist, sehen, und doch sah er nur etwas. Was sah er?

Wovon die Lichtstrahlen in seine Augen fielen.

„Und eben so: Um von der Stimme des mit ihm redenden Sokrates einen Begrif zu erhalten; was ward erfordert?

Ein ofnes Ohr.

„Wäre das Alles? Wir machten aus: Wenn der Sklave sehen sollte, so mußten Lichtstrahlen in seine Augen fallen; denn Licht ist die Mate-

Materie, vermittelſt welcher wir ſehen. Was iſt nun das für eine andre Materie, vermittelſt welcher wir hören?

Die Luft.

„Was wird alſo zum Hören noch ferner erfordert?

Daß die Luft erſchüttert werde.

„Aber hören wir denn alle Erſchütterungen der Luft, oder nur diejenigen, die zu unſerm Ohr gelangen?

Nur dieſe letztern.

„Alſo, anſtatt zu ſagen: die Luft muß erſchüttert werden, ſagen Sie lieber: das Gehör muß vermittelſt der Luft erſchüttert werden. — Gehn Sie nunmehr die ſämmtlichen Sinne durch, und Sie werden überall das Nehmliche finden.

„Das Auge iſt ein ſinnliches Werkzeug. Nicht wahr?

Allerdings.

„Und iſt geſund, wenn es klar ſieht?

Freylich.

„Auch

„Auch das Ohr ist ein sinnliches Werkzeug, und gesund, wenn es wohl hört?

Es ist der nehmliche Fall.

„Und wenn Lichtstrahlen ins Auge fallen oder Schälle das Ohr erschüttern: so wird in beyden Fällen ein sinnliches Werkzeug berührt?

Natürlich.

„Machen Sie mir nun den Satz allgemein. Um zu Begriffen des Gesichts zu gelangen, mußte der Mensch gesunde Augen haben, und die Lichtstrahlen mußten hineinfallen. Sagen Sie mir nun überhaupt: was muß geschehen, um zu Begriffen zu gelangen?

Man muß zuerst gesunde sinnliche Werkzeuge haben und zweytens müssen die Werkzeuge berührt werden.

„Doch wie berührt? Ist es gleichgültig, von welcher Materie? — Werden Sie sehen, wenn Ihr Auge nur von der Luft, oder hören, wenn Ihr Ohr nur vom Lichte berührt wird?

Offenbar nein.

„Also, von welcher Materie muß das Werkzeug berührt werden?

Von derjenigen, vermittelſt welcher der Sinn empfindet.

„Da hätten wir alſo zwey Erforderniſſe zur Entſtehung jedes Begriffs ſchon gefunden. — Antworten Sie weiter: Entſtond bey unſerm Sklaven ſchon mit dem bloßen Sehen der Begrif der Figur? — Sie meynen ja? Sie dürfen ſich nur zurückerinnern. — Wurden wir nicht einig, daß in jenem Augenblick nur die beyden Vorſtellungen des Vierecks und des Sokrates in ſeiner Seele Begriffe waren; daß gleichwohl auch die ausſtrömenden Lichtſtrahlen andrer umgebenden Gegenſtände ſeine Augen berührten? und er auch von dieſen andern Gegenſtänden Vorſtellungen hatte?

Ja! aber Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn.

„Woran lag das? Doch wohl daran, weil er in dieſem Augenblicke nur auf jene beyden Gegenſtände Acht gab?

Ganz gewiß.

„Was gehört alſo noch ferner zur Erzeugung eines Begriffs?

Die Beachtung der Veränderung, die im Werkzeuge bewirkt werden.

„Ganz recht! Die Seele muß ihre vorstellende Kraft auf den einen Gegenstand sammeln, und ihn dadurch aus dem düstern verworrnen Chaos der Totalvorstellung herausſondern. Dadurch erhält dann die Vorstellung dieſes Gegenſtandes ein beſonders Licht, eine vorzügliche Klarheit. In eben dem Maaße aber werden auch die Vorſtellungen der übrigen Gegenſtände verdunkelt. Das ſehen Sie an einer gewiſſen Art von Abweſenden, die, wenn ſie ganz in Einen Gedanken vertieft ſind, weder ſehen noch hören, und wenn man ſie anredet, entweder gar keine oder eine ganz verkehrte Antwort geben. — Eine andre weniger gute Art von Abweſenden, die man Zerſtreute nennt, ſind wachende Träumer; dieſe vertheilen ihre vorſtellende Kraft auf ſo viel Gegenſtände zugleich und denken ſo viel auf einmal, daß ſie darüber ſo gut wie gar nichts denken.

„Wiederholen Sie mir das Geſagte noch einmal! Auſſer der geſunden Beſchaffenheit des Werkzeuges, und auſſer der Berührung deſſelben

ben durch die ihm zuſagende Materie wird zu einem Begriffe drittens erfordert? —

Die Beachtung der Veränderung im Werkzeug.

„Warum? damit nehmlich die Vorſtellung nicht im Dunkeln bleibe; ſondern? —

Zur Klarheit komme.

„Iſt denn aber auch dieß ſchon genug? — Sokrates erſte Frage an den jungen Sklaven war: ob er wiſſe, daß dieß, was er ihm hier vorzeichne, ein Viereck ſey? Der Sklave antwortet ohne alles Bedenken: ja. Würd er das gekonnt haben, wenn er ſich nicht anderer ſchon ehemals geſehener ähnlicher Figuren erinnert, dieſe mit jenen verglichen und ihre Aehnlichkeit erkannt hätte?

Gewiß nicht.

„Bloß durch dieſe Aehnlichkeit, ſehen Sie wohl, iſt er im Stande, jedes vorkommende Viereck von andern Figuren, die nicht Vierecke ſind, zu unterſcheiden?

Freylich.

„Aber von jenem erſten Viereck, womit er alle nachher geſehenen verglich; wie glauben Sie, daß er da den Begriff erhalten habe? Ohne Vergleichung?

Es ſcheint.

„Der Schein iſt trüglich. Ohne Vergleichung mit andern ähnlichen und beſonders mit andern unähnlichen Figuren würd es ſichtbar nie zum Unterſcheiden des Vierecks kommen, und nur durch Unterſcheiden kennt man, iſt man ſich bewußt. — Zu dieſem Unterſcheiden nun, dieſem Bewußtſeyn ſind die Wörter vortrefliche, beynahe unentbehrliche Hülfsmittel. Eben durch ſie ſondern wir die jedesmalige Vorſtellung, die wir haben wollen, von der Menge der übrigen, zugleich in der Seele befindlichen Vorſtellungen ab; wir ziehen damit gleichſam um die vorzuſtellenden Gegenſtände die Grenzlinien, und werfen auſſer dieſe Grenzlinien alles, nicht zur Vorſtellung Gehörige, hinaus. Daher geſchieht unſer Denken immer vermittelſt der Sprache. — Wenn Ihr akademiſcher Lehrer Ihnen künftig das Entſtehen der Sprachen wird erklären wol-

len,

en, ſo wird ihm eben dieß die vornehmſte Schwierigkeit machen. Eins ſcheint das andre nothwendig vorauszuſetzen: der Gebrauch der Vernunft die Erfindung der Sprache, und die Erfindung der Sprache den Gebrauch der Vernunft. Ich überlaß' es ſeinem Scharfſinn, Sie aus dieſer Schwierigkeit herauszuführen: für Uns wäre eine ſolche Unterſuchung noch zu ſchwer und zu tief.

„Setzen Sie das zuletzt Herausgebrachte zum Vorigen hinzu; ſo gehört zur Entſtehung eines Begriffs viertens? —

Die Vergleichung der Vorſtellung mit andern ähnlichen und unähnlichen Vorſtellungen.

„Die alſo in der Seele zugleich vorhanden ſeyn müſſen. Es mag nun ſeyn, daß auch ſie gegenwärtig wirklich empfunden, oder nur von dem Gedächtnis zurückgerufen werden. Und fünftens gehört noch dazu? — Ich hab es geſagt: die Bezeichnung der Begriffe. Durch? —

Durch Wörter.

„Wenigſtens ſind Wörter die Zeichen, die alle uns bekannte Nationen für ihre Begriffe angenommen. Es müſſen alſo wohl die bequemſten und die natürlichſten ſeyn. Doch ſind auch andre Bezeichnungsarten der Begriffe möglich, wenn ſie gleich weniger Vollkommenheit haben.

„Wir wollen nunmehr zur Frage von der Wahrheit der Begriffe fortgehn, als um derentwillen wir die ganze bisherige Unterſuchung angeſtellt haben. Aber vor allen Dingen müſſen wir doch wiſſen, was wir unter Wahrheit verſtehen. — Werden Sie ſagen, daß ein rundes Viereck, ein ſchwarzes Weiß wahre Begriffe ſind?

Nein.

„Warum nicht?

Weil ſie ſich gar nicht denken laſſen.

„Und warum laſſen ſie ſich nicht denken?

Weil es unmögliche Dinge ſind.

„Sie nennen alſo einen Begr'f unmöglich, der einen Widerſpruch in ſich faßt, ſo wie hier die Vorſtellungen von Rund und

Eckigt

Eckigt, Schwarz und Weiß einander vernichten?

Freylich.

„Also läge die Wahrheit der Begriffe darinn, daß das Verschiedene, was sie enthalten, einander nicht aufhebt, sondern mit einander besteht, übereinstimmt? Kurz, sie läge in der innern Möglichkeit derselben?

Allerdings.

„Aber wenn nun unser Sklave auf die Frage ob die ihm vorgezeichnete Figur ein Viereck sey? geantwortet hätte: sie ist ein Zirkel: hätt er da einen wahren oder einen falschen Begrif gehabt?

Einen falschen.

„Ein Zirkel aber ist doch etwas sehr Mögliches, etwas sehr Denkbares?

Das wohl. Allein der Sklave hätte den Begrif unrecht angewandt; hätte Zirkel und Viereck verwechselt.

„Also sehen Sie wohl, daß es eine zwiefache Wahrheit der Begriffe giebt. Zuerst muß der Begrif keinen innern Widerspruch enthalten; das heißt: die verschiedenen darinn verbundenen

Merkmale müſſen einander nicht aufheben, müſſen zuſammen beſtehen können: und zweytens muß auch der Begrif von äuſſerm Widerſpruch frey ſeyn; deutlicher: er muß dem Gegenſtande zukommen, wovon man ihn hat; muß mit ihm übereinſtimmen. Jene Wahrheit pflegt man die metaphyſiſche, dieſe die logiſche zu nennen. — In unſrer Frage iſt von der logiſchen Wahrheit die Rede, die aber jene metaphyſiſche immer vorausſezt.

„Wenden Sie den Begrif, damit Sie ihn deſto beſſer und ſichrer faſſen, auf einige Beyſpiele an! Die logiſche Wahrheit beſtand? —

In der Uebereinſtimmung des Begrifs mit der Sache, wovon man ihn hat.

„Wann glauben Sie alſo, daß man den wahren Begrif von der Farbe einer Blume, eines Gewandes habe?

Wenn man die Farbe ſo ſieht, wie ſie iſt.

„Das will ſagen, wenn man das Blaue blau, das Grüne grün, das Weiſſe weiß ſieht?

Freylich.

„Kurz,

„Kurz, wenn man die Farbe so sieht, wie sie ausser dem Auge in der Blume, in dem Gewande da ist?

Nicht anders.

„Antworten Sie doch, als ob Sie aus der Schule eines Gorgias oder Empedokles kämen! Denn erinnern Sie sich, wie Sokrates, nach dem System dieser Weltweisen, die Farben erklärte? — Als sichtbare Ausflüsse der Körper; wodurch er also die Farben in die Körper selbst zu versetzen schien. — Ist denn aber diese Vorstellungsart richtig? Ist die Farbe, so wie wir sie empfinden, wirklich auch ausser uns in dem Gegenstande? Oder um ein Beyspiel von einem andern Sinn zu entlehnen: Ist der Geschmack einer Speise nicht etwa bloß auf der Zunge? Ist er auch in ihr selbst?

Beydes auf der Zunge und in ihr selbst.

„Verstehn Sie sich recht! Sie urtheilen nur darum so, weil Sie sich von der Sprache verführen lassen. Man sagt freylich, sowohl von der genoßnen Speise, als von der geniessenden Person, daß sie einen guten, schlechten, fei-

uen Geſchmack habe. — Allein, ſo bald Sie ſich den Geſchmack als das, was er iſt, als Empfindung, als Vorſtellung der Seele denken: müſſen Sie da nicht ſogleich gewahr werden, daß er als ſolche, als Empfindung, nur bey dem Genieſſenden, nur in der Seele deſſelben Statt finden kann?

Das allerdings.

„Und daß in dem Genoßnen, in der Speiſe, weiter nichts, als die Veranlaſſung zu dieſer Empfindung liege?

Ganz ſichtbar.

„Eben ſo auch mit den übrigen Sinnen: daß in den Gegenſtänden des Geſichts weiter nichts, als die Veranlaſſung zur Empfindung einer ſolchen und ſolchen Farbe liege? daß die Farbe nicht eben ſo in den Dingen ſey, wie in unſrer Vorſtellung davon?

Es ſcheint der nehmliche Fall.

„Sie ſind alſo doch auf des Sokrates Meynung. Sie verwerfen, wie Er, die Erklärung der Farben, nach dem Syſtem des Gorgias und des Empedokles. — Aber nun ſagen Sie: was

wird

wird aus unsrer ganzen logischen Wahrheit? Wo bleibt die Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Vorgestelltem? zwischen Begrif und Sache? Wie können wir je von dieser Uebereinstimmung urtheilen, wenn wir die Beschaffenheiten der Dinge, so wie sie in ihnen wirklich sind, durch die Sinne vielleicht gar nicht kennen lernen? —— Sie schweigen? Scheint ihnen die Schwierigkeit unauflöslich?

In der That, so scheint sie.

„Aber gesezt nun, ich wollte von dieser weissen Leinewand hier behaupten, sie wäre gelb: würd ich Sie nicht alle wider mich haben? Würden Sie nicht, wie aus Einem Munde sagen: sie wäre weiß?— Es muß also doch noch, ausser der innern metaphysischen, eine äussere logische Wahrheit geben, und wir wollen nicht nachlassen, bis wir ihr auf der Spur sind.

„Doch, wo mir recht ist, so sind wir ihr schon auf der Spur. Sagte ich nicht, wenn ich diese weisse Leinwand gelb nennte, daß ich Sie alle wider mich haben, daß Ihrer

aller Zeugnis meine Behauptung umstossen würde?

Freylich.

„Hatt ich Recht, das zu sagen?

Sehr Recht.

„Und wenn ich jezt wirklich, wegen einer Verderbnis in meinen Säften, das Weisse für gelb erkennte: würd ichs da nicht ganz anders sehn, als ichs sonst immer in meinem ganzen Leben sah, und als ichs nach wiederhergestellter Gesundheit auch künftig sehen würde?

Freylich ganz anders.

„Oder gesezt, wir sähen es alle gelb, weil von einem hellerleuchteten gelben Körper ein Schlagschatten, ein Widerschein auf die Leinewand fiele: würden wir nicht bald unser Urtheil ändern, wenn wir die Leinewand aus dem Widerschein weg an das reine Tageslicht brächten, das wir nun einmal in Allem, was Farbe betrift, zum Schiedsrichter gemacht haben?

Allerdings würden wirs ändern.

„Nehmen Sie einen andern Fall. Glatt und Rauh, Flach und Erhaben, Gerade und Gekrümmt,

krümmt, ſind Empfindungen beydes für Gefühl und Geſicht, obgleich für jeden der beyden Sinne anders. — Geſezt nun, wir lieſſen uns durch eine geſchickte Malerey täuſchen, und hielten das Glatte für rauh, das Flache für erhaben, das Gerade für gekrümmt: würden wir nicht in einen Widerſpruch verfallen, wenn wir nachher das Gefühl dem Geſicht zu Hülfe riefen?

Ganz offenbar.

„Alſo giebt es doch noch, auſſer der metaphyſiſchen, eine logiſche Wahrheit; eine Uebereinſtimmung des Begriffs mit den unveränderlichen Regeln, nach welchen der Sinn im gewöhnlichen geſunden Zuſtande, unter den vortheilhafteſten allgemein bekannten Umſtänden empfindet; eine Uebereinſtimmung mit der Vorſtellungsart aller andren Menſchen von unverdorbenen Sinnen; eine Uebereinſtimmung mit den entſprechenden Vorſtellungen anderer verwandten Sinne. — So die Frage gefaßt, können wir nun ohne alle Ungereimtheit die Unterſuchung anſtellen: was zur logiſchen Wahrheit, zur Uebereinſtimmung der

Begriffe

Begriffe mit ihren Gegenſtänden erfordert werde.

„Für dießmal wollen wirs bey der Beſtimmung der Frage bewenden laſſen. Wir würden unſre Aufmerkſamkeit nur ermüden, wenn wir ſie länger anſtrengen wollten.

Dritte Lektion.

„Was in voriger Lektion der Fall war, daß Sie in der That schon Alles wußten, was ich Sie lehren wollte; das ist auch jezt wieder der Fall. Die Erfordernisse zur logischen Wahrheit der Begriffe liegen schon alle in der Art ihrer Erzeugung. Nur auf etwas weitere Entwickelung kömmt es an.

„Gesezt, daß ich einen Gegenstand für wirklich, für gegenwärtig halte, der entweder gar nicht vorhanden, oder wenigstens abwesend ist: hab ich einen wahren oder einen falschen Begrif?

Einen falschen.

„Gesezt wieder, daß zwar ein Gegenstand da, aber nicht derjenige ist, den ich mir einbilde, nicht von der Beschaffenheit, die ich mir von ihm vorstelle: hab ich einen wahren oder einen falschen Begrif?

Abermals einen falschen.

„Was ergeben sich hieraus für zwey Haupterfordernisse zur Wahrheit?

Zuerst,

Zuerſt, daß wirklich ein Gegenſtand vorhanden, und zweytens, daß er von der geglaubten Beſchaffenheit ſeyn muß.

„Dieſes Leztre will eigentlich ſagen? —

Daß die Vorſtellung von dem Gegenſtande den unveränderlichen Regeln gemäß ſeyn muß, nach welchen die Sinne, in ihrem gewöhnlichen geſunden Zuſtande und unter den vortheilhafteſten Umſtänden, empfinden.

„Wann entſteht denn aber der Fall, daß wir für wirklich oder für gegenwärtig halten, was doch nicht iſt, oder wenigſtens jezt nicht da iſt?

Im Traume.

„Gäbs nicht auch ſonſt noch Fälle? Sie haben gewiß ſchon einen Fieberkranken oder ſonſt einen Unglücklichen geſehen, der bey ofnen Sinnen die Schwärmereyen ſeiner Einbildungskraft für Empfindungen nimmt. — Der Fall entſteht alſo zweytens?

Im Wahnſinn. Wenn man ſeiner Vernunft nicht mächtig iſt.

„Sene-

„Seneka, wie Ihnen bekannt seyn wird, nennt den Zorn einen vorübergehenden Wahnsinn. Sie können, mit dem Stertin beym Horaz, von jeder heftigen Leidenschaft das Nehmliche sagen. Denn nicht nur verführt sie den Menschen zu den ausschweifendsten Handlungen, sondern täuscht ihn auch, wie z. B. die Furcht, mit Phantomen, als ob es Empfindungen wären. — Der Fall entsteht also drittens? —

Bey heftigen Leidenschaften.

„Und endlich viertens: hat man nicht oft, auch im wachenden Zustande, ohne Leidenschaft, ohne Wahnsinn, Empfindungen von etwas, das gleichwohl nicht ist? Giebts nicht ein Flimmern vor den Augen, ein Brausen im Ohre, das uns mit falschen Empfindungen von einem gesehenen Schimmer, einem gehörten Sturme täuscht? Die Nerven nehmlich werden zuweilen von innen auf eben die Art, wie sonst von aussen, erschüttert. Der Fall entsteht also noch? —

Von innrer Erschütterung der Nerven.

„Die

„Die denn immer eine Unordnung im Körper, eine Krankheit zur Urſache hat.

„Nehmen Sie dieß Alles, was Sie hier gefunden, zuſammen. Dem Traum ſteht der wachende Zuſtand, dem Wahnſinn der freye Gebrauch der Vernunft, den Leidenſchaften die Ruhe des Gemüths, endlich der Krankheit die volle Geſundheit entgegen. Wenn man alſo gewiß ſeyn will, daß man nicht leere Einbildung mit Empfindung verwechſle: was wird erfordert?

Daß man ſich ſeines wachenden Zuſtandes, des freyen Gebrauchs ſeiner Vernunft, eines ruhigen Gemüths und eines geſunden Körpers bewußt ſey.

„Aber wie, wenn nun ohnerachtet alles deſſen, unſre ſämmtlichen Begriffe von äuſſern körperlichen Dingen nichts als Träume, als Erſcheinungen; wenn dieſe Dinge auſſer der Vorſtellung nirgends vorhanden wären? Dieſe Meynung, die viele ſcharfſinnige Köpfe gehabt haben, wird Idealiſmus genannt. In ihre

Prü-

Prüfung, und falls sie möglich wäre, in ihre Widerlegung können wir uns hier noch nicht einlassen. — Aber ich fürchte, oder vielmehr ich hoffe: was Sie jezt lächeln macht, wird Sie einst künftig sehr ernsthaft machen.

„Ich nehme jezt an, daß das erste Haupterfordernis zur Wahrheit ausgemacht, daß wirklich ein äuſſrer Gegenstand vorhanden sey: was ist dann noch das zweyte Haupterfordernis? —

Daß auch der Gegenstand die geglaubte Beschaffenheit habe.

„Wie werden wir nun davon versichert? — In voriger Stunde sagt ich, ein weisser Gegenstand könne, wegen innrer Verderbnis der Säfte, gelb erscheinen. Ist ein Werkzeug, in welchem die Säfte verderbt sind, ein gesundes oder ein ungesundes Werkzeug?

Ein ungesundes.

„Also wird hier abermals erfordert? —

Daß man sich eines gesunden Werkzeugs bewußt sey.

„Doch wie? Wären denn alle innre Urſachen, wodurch die Erſcheinungen der Gegenſtände verfälſcht werden, Krankheiten? Wenn dem Fieberhaften die Speiſe anders als dem Geſunden ſchmeckt, weil die Säfte, die ſich mit den Speiſen miſchen, bey jenem verderbt ſind; kann nicht auch dem Geſunden ein friſches mildes Getränk ſchaal oder herbe ſchmecken, weil er es unmittelbar auf ſo oder ſo eine Frucht nimmt? — Beſſer demnach, wir faſſen das Erfordernis ſo: Um zu unterſcheiden, was bey dem Eindruck von dem äuſſern Gegenſtande ſelbſt und was von dem Werkzeuge herrühre, muß man den jedesmaligen Zuſtand ſeiner Werkzeuge kennen — Finden Sies ſo nicht allgemeiner, nicht richtiger?

Ohne Zweifel.

„In voriger Stunde ſagt ich ferner: ein Gegenſtand könne gelb erſcheinen, weil das Licht nicht rein, weil es von einem fremden Lichte verfälſcht ſey. Wenn wir alſo von der Farbe einen richtigen Begrif erhalten ſollen; ſo iſt ein neues Erfordernis? —

Daß das Licht unverfälſcht ſey.

„Das

„Das gilt dann für den einen Sinn des Gesichts. Aber so ein Medium, wie Licht für das Gesicht ist, haben mehrere Sinne. Allgemeiner also ist dieses Erforderniß?

Daß das Medium rein sey, durch welches der Sinn empfindet.

„Lassen Sie sehen, ob Sie hiedurch einen Einwurf widerlegen können, den schon alte Weltweise gegen die Zuverlässigkeit der Sinne gemacht haben. Ein ganzes gerades Ruder, sagten Sie, wenn mans in die Fluth getaucht sieht, erscheint gebrochen. Was ist die Antwort hierauf?

Daß man hier das Ruder durch ein unreines, verfälschtes Medium sieht.

„Wenigstens durch ein ungewöhnliches, durch ein fremdes. Ein solches fremdes Medium also kann zu Irrthümern verführen. Für Sie zwar, die Sie schon die Erfahrung haben, daß das Gerade im Wasser immer gebrochen erscheint, ist mir nicht bange: aber wem diese Erfahrung fehlt? wer die Natur und Wirkung des fremden Mediums noch nicht kennt? —

Der kann freylich leicht irren.

„Was war bey Ihnen das Verwahrungsmittel gegen diesen Irrthum?

Die Erfahrung, daß das Medium immer diese Wirkung thue. Die Kenntnis von der Natur desselben.

„Diese Erfahrung also und diese Kenntnis wird auch für andre das Verwahrungsmittel seyn. Daraus folgt dann die Regel: daß man sich mit der Natur jedes Mediums bekannt machen muß. — Haben Sie schon in der Naturlehre die Gründe gehört, warum das Wasser die Erscheinungen der Gegenstände so verändert?

Nein.

„Nun so ist denn ihre Erkenntnis noch bloß historisch. Philosophisch wäre sie, wenn Sie die Gründe des Faktums, nicht bloß das Faktum, wüßten. — Indessen kann jene Erkenntnis schon hinlänglich seyn; doch ist diese unstreitig besser.

„Wir wollen sehen, wie weit schon die bisher gefundenen Erfordernisse zur Richtigkeit der Begriffe

Begriffe hinreichen. — Ich gebe Ihnen einen wirklich vorhandenen Gegenstand, nehme Ihre Werkzeuge völlig gesund, Ihr Gemüth völlig heiter und ruhig an; ich gestehe Ihnen überdies noch ein unverfälschtes Medium, ein reines aber sehr schwaches Licht zu; ein Licht, wie es in der ersten Morgendämmerung ist: werden Sie nicht Gefahr laufen, bey zu ungewissem Eindruck, den hier die sparsam erleuchteten Gegenstände machen, falsche Begriffe zu bilden?

Natürlich.

„Wiederum geb ich Ihnen ein volles unverfälschtes Licht, rücke aber den Gegenstand weit von Ihnen weg in die Ferne: werden Sie nicht auch da wieder Gefahr zu irren laufen?

Allerdings. Denn der Eindruck ist auch hier wieder zu schwach.

„Ein neues Erfordernis also ist?

Die hinlängliche Stärke des Eindrucks.

„Darunter war, nach dem Obigen, zweyerley begriffen, und ich wünschte es einzeln angegeben.

Es wird hinlängliche Fülle des Mediums und Nähe des Gegenstandes erfordert.

„Wie aber, wenn zuweilen der Gegenstand auch zu nahe seyn könnte? Bey denjenigen Sinnen nehmlich, die, wie das Auge, nicht unmittelbar durch Berührung des Gegenstandes selbst empfinden. — So giebt es für Sie, der Sie nicht Myops sind, bey Gesichtsgegenständen eben so wohl ein zu Nah, als zu Ferne. Statt des Worts Nähe also setzen wir besser? —

Rechte Entfernung des Gegenstandes.

„Die nun zu beurtheilen, muß man abermals die Natur des Sinnes kennen. Sey es philosophisch oder historisch.

„Doch auch die rechte Entfernung machts noch nicht aus. Treten Sie seitwärts, indem ich Ihnen hier auf dieser Tafel einen Zirkel schlage! — Wenn Sie jezt bloß nach dem sinnlichen Scheine urtheilten; würden Sie die Linie für einen Zirkel oder für eine Ellipse halten?

Für eine Ellipse.

„Also nicht bloß auf Entfernung, auch auf Lage kömmts an. Und auch in diese Lage weiß ein jeder, nach bloß gemeiner Erkenntnis, die beweglichen Gegenstände so zu rücken, oder bey

unbe-

unbeweglichen ſeine eigene ſo zu verändern, daß er der Wahrheit ſeiner Vorſtellungen dadurch gewiß wird.

„Die Wiederholung der hier herausgebrachten neuen Erforderniſſe hat ſchon Cicero Ihnen erſpart. Sie müſſen ihn ſelber hören; denn mit ſeiner Gabe, Alles was er will zu ſagen, drückt er ſich ſo vortreflich aus, daß er in der Ueberſetzung gewiß verlieren würde. Meo quidem judicio, ſagt er, ita eſt maxima in ſenſibus veritas, ſi & ſani ſunt & valentes, & omnia removentur, quae obſtant & impediunt. Itaque & lumen mutari ſaepe volumus, & ſitus earum rerum, quas intuemur, & intervalla aut diducimus aut contrahimus, multaque facimus usque eo, dum adſpectus ipſe fidem faciat ſui judicii. Quod idem ſit in vocibus, in odore, in ſapore: ut nemo ſit noſtrum, qui in ſenſibus ſui cuiusque generis judicium requirat acrius. (*Acad. Quaeſt. IV. 7.*)

„Wie ſehr Cicero in der Bemerkung Recht habe, daß man, auch ohne daran zu denken, die

Erforderniſſe zur Richtigkeit und Vollkommenheit der Begriffe weiß und anwendet; das können Sie aus alltäglicher Erfahrung lernen. Sehen Sie einem Kunſtkenner zu, wenn er ſich an dem vollen Anblick eines Gemäldes ergötzen will. Bald hängt ihm das Bild in falſchem, bald in zu ſchwachem Lichte; er hebt es herab, bringt es dem Tage näher, rückt es ſo, daß das Licht auf eben die Art, wie im Zimmer oder in der Phantaſie des Malers einfällt; reinigt das Gemälde vom Staube, das Auge von den geſammelten Feuchtigkeiten, und tritt dann umher, bis er die beſte Entfernung, den vortheilhafteſten Geſichtspunkt findet.

„Es ſcheint Alles erſchöpft zu ſeyn, was ſich auf Gegenſtand, Werkzeug, Medium, Berührung des Werkzeugs bezieht. Aber wir brachten noch andere Erforderniſſe zur Erzeugung der Begriffe heraus: die waren? —

Beachtung, Vergleichung, Bezeichnung.

„Das wird uns der Regeln vermuthlich noch mehrere geben. Denn ſollt es nicht in Irrthü-

mer

mer fähren, wenn die Aufmerkſamkeit zu nachläſſig, zu zerſtreut, kurz, wenn ſie nicht nach genug iſt?

Aller Wahrſcheinlichkeit nach.

„Auch Ihnen wird man in der Kindheit manchen Winterabend durch Geſpenſtermährchen vertrieben haben. Was halten Sie von ſolchen Geſpenſtermährchen? — Nicht viel, wie ich merke Aber die gute Amme hatte geſehn, hatte gehört; ſie ſchwur, daß ſie wahr erzehlte, und ſie ſchien doch zu fromm, um falſch zu ſchwören?

Vielleicht auch, daß ſie wirklich geſehn und gehört hatte; nur nicht das, was ſie glaubte.

„Das Weiſſe alſo, was ſie im Mondenlicht ſah, war kein Geiſt; das Geräuſch, was ſie um Mitternacht hörte, kein Geklirr von Ketten? Es ward nur durch ihre abergläubiſche Einbildung dazu?

Ganz gewiß.

„Und wenn ſie ihre Furcht hätte überwinden, ihre erhizte Einbildung in Schranken halten können; wenn ſie mit freyer ungefeſſelter Aufmerk-

ſamkeit ſich den Gegenſtänden genähert, ſie beobachtet hätte: ſo wäre mit eins das Schreckenbild verſchwunden geweſen?

Unſchlbar.

„Ziehen Sie daraus die Regel: um richtige Begriffe zu erlangen, muß man die Aufmerkſamkeit frey erhalten, muß man ſich vor falſchen Einbildungen, mithin auch vor allen den Leidenſchaften hüten, die ſolche Einbildungen zu erzeugen pflegen.

„Doch nicht immer iſts nur die Einbildung, die der Erfahrung falſche Zuſätze giebt. — Sie wiſſen, daß bey voller Windſtille, in einer nicht mit ſchweren Dünſten beladenen Luft, der Rauch in die Höhe zu ſteigen pflegt. Ich beobachte das, und glaube erfahren zu haben, daß der Rauch keine Schwere habe. — Hab ich es wirklich erfahren?

Nein.

„Was hab ich denn wirklich erfahren?

Nichts, als daß der Rauch in die Höhe ſteige.

„Ich machte alſo den Fehler, daß ich für Erfah-

Erfahrung nahm, was ich nur zur Erfahrung hinzuſchloß. Nicht wahr?

Allerdings.

„Was folgt daraus für eine zweyte Regel?

Das man Schlüſſe nicht mit Erfahrung verwechſeln müſſe.

„Denn zuerſt: Man erfähret ja nicht wirklich, was man nur ſchließt, und zweytens: was man aus einſeitiger Erfahrung ſchließt, iſt immer ſehr unſicher. — So iſt z. B. die Erſcheinung des Rauchs auf hohen Bergen, wo die Luft ſehr leicht iſt, ganz anders, als in niedrigen Gegenden. Wer den Aetna beſteigt, ſieht den Dampf aus dem Schlunde ſich vom Berge herunterwälzen, bis er in der dichtern mittlern Luft, wo er ſein Gleichgewicht findet, ſich ſetzt und wie eine Wolke fortzieht. —

„Die beyden obigen Regeln können Sie nun in die eine zuſamm nfaſſen: Man muß die Aufmerkſamkeit wach erhalten, um nicht mehr zur Erfahrung zu rechnen, als was ſie wirklich enthielt. Das wird dann auch alle die Fehler verhüten, die in Anſehung der Vergleichung verfallen

fallen können. — Doch da auch falsche, mangelhafte Erinnerung des Vergangnen, eben so wohl als vernachläßigte Beachtung des Gegenwärtigen, auf falsche Begriffe führen kann, so fassen wir die Regel lieber so: Man muß beydes die Aufmerksamkeit und das Gedächtnis schärfen.

„Ueber die Bezeichnung der Begriffe stellen wir hierüber eine eigne Untersuchung an. Die Materie ist wichtig, und die Veranlassung zu dieser Untersuchung wird sich zeigen, wenn wir den Gelegenheit unsers Menon die Grundsätze der Erklärungskunst lernen. — Merken Sie mir noch, daß der Fehler, da man seinen Erfahrungen falsche Einbildungen und Schlüsse einbeut, der Erschleichungsfehler (vitium fallaciosum) genannt wird.

—

Vierte

Vierte Lektion.

„Aus der Erklärung des Begriffs, wozu uns der Sklave des Menon Gelegenheit gab, haben sich so viel andre Betrachtungen entsponnen, daß wir uns fast ganz vom Menon verloren hätten. Einmal müssen wir doch mit unsrer logischen Untersuchung dem Sokrates in seiner moralischen nachgehn, und so mag fürjetzt der Sklave unter das Gefolge wieder zurücktreten. — So, wie dieser schon einen Begrif vom Viereck, so hatte jener schon einen Begrif von der Tugend. Nicht wahr?

Wir haben es zugegeben.

„Wie mogt' er nun den erhalten haben? — Sie wissen ja schon alles, was zur Erzeugung eines Begriffs erfordert wird. Wiederholen Sies nur!

Durch Berührung eines sinnlichen Werkzeugs.

„Welches sinnlichen Werkzeugs? — — Sie stocken?

Des Auges. „Des

„Des Auges? — Sie meynen vermuthlich, weil er tugendhafte Handlungen wird gesehn haben, von denen er zum allgemeinen Begriff der Tugend übergegangen. — Aber denken Sie nur etwas weiter nach, und Sie werden bald gewahr werden, daß wir mit dem Auge eigentlich nichts, als Figur, Farbe und räumliche Veränderungen sehen. — Ist denn nun eine tugendhafte Handlung; ist das, was sie tugendhaft macht, eine Figur, oder eine Farbe, oder eine räumliche Veränderung?

Keins von allen.

„Also kein Gegenstand des Auges?

Nein.

„Und welches Sinnes denn sonst? — Wir zählen ja unser fünfe.

„Sie stutzen. Wenn ich Sie nun weiter um die Erzeugung der Begriffe: Vergnügen, Schmerz; Wissenschaft, Meynung; Liebe, Haß; Weisheit, Thorheit, u. s. f. fragte; so würden Sie bald gewahr werden, daß es eine ganze Menge von Begriffen giebt, die nicht auf die Art,

Art, wie oben angegeben, erzeugt werden. Aber auf welche Art denn ſonſt? — — So viel wiſſen Sie doch aus gemeiner Erkenntnis, daß man Körper und Seele unterſcheidet und einander entgegenſezt. Nicht?

Allerdings.

„Seele nennen Sie das, was in ihnen empfindet, denkt und will?

Nicht anders.

„Und jene Begriffe, deren Erzeugung Sie nicht zu erklären wußten, beziehen ſich alle auf ein Empfinden, Denken, Wollen?

Ganz ſichtbar.

„Auch Sokrates, wenn Sie ſich noch erinnern, machte einen Unterſcheid unter Dingen, die in und die auſſer der Seele ſind. — Zu welcher von beyden Klaſſen rechnete er die Tugend?

Zu der erſtern. Zu den Dingen, die in der Seele ſind.

„Sollte das den Knoten nicht auflöſen? — Wenn der Sklave des Menon den Begrif vom Viereck, ſo wie von allen äuſſern Dingen, mittelbar

telbar durch den Körper erhalten mußte: wie mußte Menon selbst den Begrif von der Tugend erhalten?

Unmittelbar durch die Seele.

„Das scheint nun so richtig, so klar; denn die Tugend ist eine Eigenschaft der Seele selbst; sie ist in ihr. Gleichwohl bleibt noch eine zwiefache Dunkelheit übrig. — Denn zuerst: Glauben Sie, daß eine Seele in eine andere Seele so unmittelbar hinüberblicken könne, wie Auge in Auge?

Unmöglich.

„Ist denn also nicht deutlich, daß wir Alles, was wir von solchen Dingen unmittelbar erkennen sollen, in unsrer eignen Seele erkennen müssen?

Sehr deutlich.

„Zugegeben demnach, ich begriffe durch Ihre Antwort, wie Menon zur Kenntnis männlicher Tugend gelangt sey, da er selbst Mann war; begreif ich darum schon, wie er auch weibliche Tugend habe erkennen lernen? — Oder ein besseres Beyspiel! Begreif ich durch Ihre Antwort, wie Sokrates und Anytus nicht

nur

nur von ihrer eigenen Tugend; wie sie auch von der klugen Tapferkeit eines Themistokles, von der strengen Gerechtigkeit eines Aristides Begriffe erhielten?

Sie schlossen die Tugenden dieser Männer aus den allgemein bekannten Handlungen derselben.

„Sehr wohl geantwortet! Allein diese Handlungen, so fern sie in die äussern Sinne fielen, waren abermals körperlich, und in die Seele der beyden Tugendhaften konnten doch weder Anytus noch Sokrates blicken. Wenn sie nun gleichwohl so bestimmt von den äussern Wirkungen auf die innre Ursache schlossen; wenn sie davon nicht, als von einer unbekannten, sondern als von einer bekannten Sache sprachen, von der sie reelle Begriffe hatten: mußten sie da nicht schon anderswoher die Kenntnis derselben haben?

So scheint es.

„Schöpfen aber konnten sie den Begrif der Tugend nirgends anders, als in der Seele, und da sie ihn aus Anderer Seelen unmöglich schöpfen konnten: was blieb da übrig? —

Daß sie ihn aus ihrer eigenen schöpften.

„Sonach hätten Anytus und Sokrates sich nie eines Aristides Gerechtigkeit, eines Themistokles Tapferkeit denken können, wenn sie nicht in sich selbst gewisse den Tugenden jener Männer analoge Empfindungen und Gesinnungen wahrgenommen hätten? Ihre Begriffe davon wären Begriffe gewesen, aus ihrem eigenen Innern gezogen und auf jene Männer übergetragen?

Es scheint anders Nichts zu sagen übrig.

„Freylich nicht. Auch ist es sehr deutlich, daß wirklich dieß die Entstehungsart aller psychologischen Begriffe seyn muß. Denken Sie sich einen Menschen ohne alles Gefühl von Muth, von Recht und von Unrecht; — welches zwar in der That ein unmöglicher Fall ist — und Sie begreifen sehr leicht, daß für so einen Menschen Tapferkeit und Gerechtigkeit ewig Namen ohne Sinn, leere Schälle, nicht bedeutende Wörter seyn werden. — Zugleich erhellt auch, daß unsre Begriffe von Anderer Empfindungen und Charakter um so viel mangelhafter oder vollständiger seyn müssen, je mehr oder je weniger Analogie

logie ſich zwiſchen unſrer und ihrer Empfindungsart, unſerm und ihrem Charakter findet. Der gerechte Sokrates konnte ſich in die Seele eines Ariſtides ohne Zweifel viel leichter, viel völliger verſetzen, als ſein boshafter ungerechter Ankläger Anytus.

„Warum iſt denn aber die Beobachtung anderer Menſchen ein ſo gutes Mittel zur Selbſterkenntnis? Denn um hier eine Platoniſche Idee aus dem erſten Geſpräch: Alcibiades, mit einiger Veränderung, anzuwenden: ſo erkennt ſich das Auge, indem es ſich in einem andern Auge; die Seele, indem ſie ſich in einer andern Seele ſpiegelt. — Die Antwort hierauf iſt leicht. Wir erhalten durch Beobachtung Anderer Geſichtspunkte, uns ſelbſt zu beobachten. Ueberdem; wo wir gerade die beſte Gelegenheit hätten, unſer Innerſtes zu erforſchen, da iſt die Seele zu ſehr beſchäftigt, zu ſehr bewegt; und Beobachtung erfordert einen ruhigern Zuſtand. Wenn wir hingegen bey Anderer Handlungen und Leiden in uns ſelbſt zurückkehren, ſo haben wir

weit mehr die Faſſung zum Reflektiren: die bloßen Ideen der Erinnrung ſind ſchwächer; die bloßen Bewegungen der Sympathie weniger lebhaft. — —

„Wir haben jezt ſo viel gewonnen, daß wir zwey Fragen auf Eine zurückgebracht haben. Denn ſobald wir nun wiſſen, wie wir Begriffe von unſrer eigenen Seele bilden, ſo wiſſen wir zugleich, wie wir ſie von Andrer Seelen erlangen. — Sie erinnern ſich ohne Zweifel noch der Antworten, die Sie mir gaben. Die Begriffe von äuſſern Dingen werden uns mittelbar durch den Körper zugeführt; die von innern Seelenveränderungen? —

Erhalten wir unmittelbar durch die Seele.

„Unmittelbar, ſagen Sie. Urtheilen Sie ſelbſt, in wie fern das ſeyn kann? — Sokrates ſagt in unſerm Geſpräch, daß er für alle ſchönen Jünglinge eine Art von Schwachheit habe. — Dieſe ſeine Schwachheit fürs Schöne, ſein Wohlgefallen am Schönen: rechnen Sie es zu den Dingen, die in, oder die auſſer der Seele ſind?

Zu

Zu denen, die in ihr sind.

„Wenn nun aber Sokrates nie einen schönen Jüngling, einen Xenophon, Alcibiades, Menon gekannt, nie überhaupt einen schönen Gegenstand gesehen hätte: würde sich je diese Empfindung in seiner Seele geregt; würd er je eine Vorstellung davon erhalten haben?

Gewiß nicht.

„Wenigstens nicht vom sichtbaren Schönen; das ist ganz deutlich. — Denken Sie sich nun einen Menschen, der von je her aller seiner Sinne beraubt, blind, taub, geruchlos, geschmacklos, an allen Gliedern paralytisch wäre: würde so ein Mensch je zum Bewußtseyn seiner selbst kommen? je von den Kräften und Eigenschaften seiner Seele Begriffe bilden?

Wohl schwerlich.

„Mithin muß ja der Mensch erst sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen; kurz, er muß erst durch den Körper empfinden, eh er auf sich selbst zurückblicken, eh er von den Kräften und Eigenschaften seiner Seele irgend einen Begrif bilden kann?

Nach dem Obigen freylich.

„Gleichwohl behaupteten ſie, wir ſchöpften jeden Begrif von der Seele unmittelbar aus ihr ſelbſt. Jezt erhellt ja, wir erhalten ihn mittelbar durch den Körper. Und erhalten ihn folglich auf eben die Art, wie auch alle Begriffe von äuſſern Dingen. — Oder wäre doch noch ein Unterſchied da? — Denken Sie nach!

Es muß nothwendig.

„Warum?

Weil doch die Seele mit ihren Kräften und Eigenſchaften nicht ſo in die Sinne fällt, wie die äuſſern Dinge.

„Sie empfinden, worauf ich hinaus will; aber ich wünſchte, daß Sie es deutlich machten. — Alles, was zur Seele gehört, muß innerlich aus ihr ſelbſt erkannt werden, weil ſie nicht in die Sinne fällt; ſo viel iſt klar. Aber die Seele äuſſert ſich nicht anders, als bey Gelegenheit der äuſſern Bilder und Eindrücke, welche die Sinne ihr zuführen. Erſt muß der ſchöne Gegenſtand ſich dem Auge darſtellen, ehe die Seele einen Begrif davon bilden und ihr Wohlgefallen

gefallen daran gewahr werden kann. Und so ist überhaupt bey allen unsern sinnlichen Vorstellungen das, was zur Seele, mit dem, was zum Körper gehört, innigst verbunden. Diese sinnlichen Vorstellungen aber sind die Grundlage aller unserer Erkenntnisse. Daraus folgt dann zweyerley. Zuerst, wenn kein anderes Mittel ist, die Seele kennen zu lernen, als bey Gelegenheit der sinnlichen Eindrücke: wie muß mans anfangen, um Begriffe von ihr zu erhalten?

Man muß sie, eben bey Gelegenheit dieser sinnlichen Eindrücke, beobachten.

„Und zweytens: Wenn die Vorstellung dessen, was die Seele angeht, immer mit der Vorstellung dessen, was zum Körper gehört, verbunden ist: wie muß mans anfangen, um die Begriffe von der Seele rein und richtig zu haben?

Man muß das, was zur Seele gehört, von dem äussern Körperlichen sorgfältig absondern.

„Sie sehen also, wir haben zweyerley gefunden, da wir nur Eines gesucht haben. Ausser

der Art, wie alle pſychologiſchen Begriffe urſprünglich gebildet werden, haben wir zugleich ein Haupterfordernis zur Wahrheit derſelben entdeckt: die ſorgfältige Abſonderung des zur Seele Gehörigen von allem Körperlichen, Sinnlichen, Aeuſſern. — Wenn Sie ſich alſo die Ideen der Seele als wirkliche Bilder dächten, oder gar, wie es der Stoiker Kleanth nach dem Sextus Empirikus (*adv. Math. L. VII.*) ſoll gethan haben, als wirkliche Abdrücke der Gegenſtände mit Erhebungen und Vertiefungen, ſo wie die Abdrücke des Siegelringes im Wachs ſind: hätten Sie einen wahren oder einen falſchen Begrif?

Sicherlich einen falſchen.

„Allein in Anſehung der Geſichtsideen iſt es doch richtig, daß erſt ein Bild im Auge da ſeyn muß, eh ein Begrif in der Seele entſtehen kann?

Dieſes Bild im Auge aber iſt nicht ſelbſt der Begrif.

„Und was denn ſonſt? —

Es iſt bloß die Urſache dieſes Begriffs.

„Oder noch beſſer vielleicht: die Bedingung dazu. — Merken Sie alſo die Regel: daß man

die

die Seelenveränderung nicht mit der körperlichen verwechseln muß, die von jener nur die veranlassende Ursache ist. — Wenn Sie sich ferner das, was man Gemüthsbewegung nennt, als wirkliche Bewegung, mithin als räumliche Veränderung dächten: hätten Sie einen wahren oder einen falschen Begrif?

Wiederum einen falschen.

„Indessen sind doch alle Gemüthsbewegungen mit gewissen Erschütterungen des Nervensystems, mit gewissen Wallungen im Blute verbunden?

Dem ohnerachtet. Denn diese Erschütterungen und diese Wallungen sind doch immer nur Folgen der bewirkten Seelenveränderung, nicht die Seelenveränderung selbst.

„Merken Sie also die zweyte Regel: daß die äussern körperlichen Folgen innerer Selenmodifikationen, wie innig sie auch damit vergesellschaftet seyn mögen, doch nicht mit ihnen selbst müssen verwechselt werden. — Wenn Sie sich endlich drittens das, was man Neigung der

Seele nennt, als ein wirkliches räumliches Hinneigen dächten: hätten Sie einen wahren oder einen falschen Begrif?

Auch hier einen falschen.

„Warum?

Weil hier Neigung ein bloß entlehnter, metaphorischer Ausdruck ist, der nicht im eigentlichen Sinn muß genommen werden.

„Vortreflich! — Aber ist es nicht seltsam, daß man der Gefahr, in Irrthümer zu fallen, nicht lieber ausweicht? daß man in der Philosophie, wo es auf Schönheit der Begriffe so wenig ankömmt, nicht ohne Bilder, ohne Metaphern spricht? — — Wie können Sie für Neigung der Seele noch sonst sagen?

Hang der Seele.

„Das sehen Sie wohl, ist nur ein andres Wort, aber das nehmliche Bild. — Trieb? — ist gleichfalls ein vom Körperlichen übergetragenes Wort, und erinnert uns an die Kraft einer gespannten Feder. — Disposition? — sagt vielleicht nicht völlig das Nehmliche, und ist aber

abermals ein fremder entlehnter Ausdruck, der sich sichtbar auf Ort und Lage bezieht. — Kurz, wie viel Sie umherdenken mögen; Sie werden für psychologische Begriffe schwerlich andre, als sinnliche oder vom Sinnlichen entlehnte Namen finden. Selbst das Wort: Begrif, ist Metapher. Und wenn ja bey einigen Ausdrücken, wegen veralteter Wurzel oder wegen sonst einer Ursache, die Ableitung kaum mehr kenntlich wäre; so wird sie doch oft der gelehrtere Sprachforscher, im Adelung, ein Fulda, noch anzugeben wissen. Die Ursache, warum das so seyn muß, daß sich die Menschen alle ihre Begriffe von der Seele vermittelst körperlicher Zeichen mittheilen, werden wir künftig sehen. Aber was folgt aus dieser Bemerkung für eine Regel? Was für eine Vorsicht, in Ansehung der Bezeichnung psychologischer Begriffe, müssen wir anwenden?

Wir müssen uns durch die sinnlichen Zeichen nicht verführen lassen, auch die Begriffe sinnlich zu denken.

„Also, wenn ein Zenon den Ausdruck συναισθησις einführt, müssen wir uns nicht, wie Kie-

anth,

anth, den wirklichen Abdruck eines Bildes, sondern, wie der weisere Chrysipp, eine bloße Modifikation, (ἑτεροίωσις) der Seele denken.

„Der ganze Unterschied körperlicher und psychologischer Begriffe, in Ansehung ihrer Erzeugung, liegt bloß da, wo wir anstießen: alles Uebrige ist das Nehmliche. Also werden auch alle die Regeln, die für jene galten, für diese gelten. Wir müssen die Seele in Zuständen fassen, wo sie sich hinlänglich verräth, wo es, so zu reden, hinlänglich licht in ihr ist; wir müssen das, was jedesmal in ihr vorgeht, mit Genauigkeit und Sorgfalt beobachten; müssen in unsre Erfahrungen von ihr keine falschen Schlüsse und Einbildungen mengen. — Araspes, wie Sie aus der Cyropädie des Xenophon wissen, glaubte erfahren zu haben, daß er zwo Seelen, eine gute und eine böse, hätte. Was hatt er wirklich erfahren?

Daß sich beydes moralisch gute und moralisch böse Neigungen bey ihm fänden.

„Aber daß diese Neigungen nicht aus einem ein-

einzigen gemeinschaftlichen Principium, sondern aus verschiedenen flössen? —

Das hatt er nicht erfahren, sondern nur zur Erfahrung hinzugeschlossen.

„Also, wenn ers wirklich für Erfahrung nahm; welchen Fehler begieng er?

Einen Erschleichungsfehler.

„Dazu verführte ihn aber? — Offenbar die Dunkelheit, worinn er sich wegen der Natur der Seele befand, verbunden mit der natürlichen Begierde, diese Dunkelheit aufzuhellen. Die nehmliche Ursache hat der abgeschmakten Idee teuflischer Eingebungen und Besitzungen den Ursprung gegeben. Unwissenheit ist die Mutter des Aberglaubens. — Daher halten alle unaufgeklärten Völker, so wie unter den aufgeklärtern der Pöbel, die Träume für prophetisch; weil sie nehmlich die Verbindung, wodurch die Seele von ihren Empfindungsideen bey entfesselter Phantasie dazu übergeht, nicht begreifen können. Eben so schmeicheln sich oft schwachsinnige Gläubige mit einem ausserordentlichen Gnadengefühl, weil sie den geheimen Einfluß des kör-

körperlichen Wohlbehagens auf die Faſſung der Seele nicht einſehn, und Weltweiſe ſelbſt erträumen ſich Erfahrungen von freyer unbeſtimmter Willkühr, weil die Bewegungsgründe, die ſie bey ihren Handlungen wirklich leiten, in der Region ihrer dunkeln Ideen vergraben liegen. — Merken Sie ſich alſo noch zum Schluß die Regel: daß wir gegen den Erſchleichungsfehler um ſo mehr auf der Hut ſeyn müſſen, je verborgner die Gründe der Erſcheinungen ſind, die wir in unſrer Seele gewahr werden.

Fünfte

Fünfte Lektion.

„Bisher haben wir noch weiter nichts, als überhaupt die Quelle entdeckt, aus welcher der Begrif der Tugend geschöpft werden muß. Wie dieser Begrif aus einzelnen tugendhaften Handlungen und Empfindungen in seiner Allgemeinheit gebildet werde, ist noch besonders zu untersuchen. — Lassen Sie uns diese Untersuchung so anstellen, daß wir zugleich ein Räthsel im Philebus des Platon lösen, wo unser Sokrates sagt: Eins sey Viel, und Viel sey Eins. — Was dünkt Ihnen zu diesem Paradoxon? Ist es nicht offenbar widersprechend?

Es scheint wohl nur so.

„Und wie wär es denn zu erklären?

Sokrates will vermuthlich nur sagen, daß es gleichgültig ist, wie man die Einheit ansetzt. Man kann ein Talent, eine Sesterzie, eine Drachme zur Einheit machen, und sich dann in jeder noch viel andere Einheiten denken.

„Sie

„Sie tragen da in die Worte des Sokrates einen sehr richtigen Sinn, und es macht Ihnen Ehre, so schnell darauf gefallen zu seyn. Allein was sich Sokrates dabey dachte, war etwas anders. — Um es Ihnen durch Beyspiele aus unserm Menon begreiflich zu machen; wie viel geb ich Ihnen Begriffe, wenn ich nichts weiter sage, als: Biene?

Nur Einen.

„Wenn ich aber sage: Mutterbiene, männliche Biene, Werk- oder geschlechtlose Biene; wie viel da?

Mehrere. Ihrer drey.

„Eben so, wenn ich sage: Figur; wie viel hab ich Ihnen Begriffe gegeben?

Nur Einen.

„Wenn ich aber sage: Dreyeck, Viereck, Zirkel, Sechseck, Rhombus; wie viel da?

Ihrer mehrere. Viele.

„Jede der verschiedenen Bienarten aber, Mutterbiene, männliche Biene, Werkbiene, ist Biene? Jede der verschiedenen Figuren, Dreyeck, Zirkel, Viereck u. s. w. ist Figur?

Aller-

Allerdings.

„Biene aber, haben Sie zugegeben, ist nur Ein Begrif; auch Figur ist nur Ein Begrif?

Freylich.

„Welchen Sinn also werden Sie nun in dem Satz des Sokrates sehen, daß das Eine Viel ist?

Es ist in so ferne Viel, als der Eine Begrif in mehrern andern vorkömmt.

„Und wie werden Sies verstehen, daß das Viele Eins ist?

So: daß sich die vielen Begriffe alle auf Einen zurückbringen lassen.

„Sokrates also versteht unter dem Einen einen allgemeinen Begrif, der in allen ihm untergeordneten besondern oder einzelnen enthalten ist; unter dem Vielen eben die untergeordneten Begriffe, die jeder den allgemeinen in sich schlieſſen. — Ziehen Sie sich nun daraus selbst die Erklärung des allgemeinen Begriffs!

Es ist ein solcher, der in mehrern andern enthalten ist.

„Aber wie das? wie kann er das seyn? — Die Mutterbiene ist doch von der Werkbiene, der Zirkel vom Viereck verschieden? Beyde sind doch einander unähnlich?

Freylich; allein diese Verschiedenheit oder Unähnlichkeit kömmt hier in keine Betrachtung.

„Was kömmt also allein in Betrachtung? — Was steht der Unähnlichkeit entgegen?

Die Aehnlichkeit.

„In dem Begrif: Biene also ist bloß das enthalten, was Mutterbiene, männliche Biene, Werkbiene; in dem Begrif: Figur, bloß das, was Dreyeck, Zirkel, Viereck, u. s. w., bey aller ihrer übrigen Verschiedenheit, Aehnliches haben?

Nicht anders.

„Biene aber ist ein allgemeiner Begrif? Figur ist ein allgemeiner Begrif?

Wie wir ausgemacht haben.

„Was ist also überhaupt ein allgemeiner Begrif? (Notio universalis.)

Ein solcher, der bloß das enthält, was mehrere

mehrere andere Begriffe Aehnliches haben.

„Beurtheilen Sie hieraus zugleich, wie allgemeine Begriffe müssen gebildet werden!

So, daß man, bey angestellter Vergleichung mehrerer Begriffe, das Verschiedne vom Aehnlichen unterscheidet, jenes wegläßt und dieses allein behält.

„Also, da die Bildung allgemeiner Begriffe immer durch Absonderung, durch Abstraktion geschieht; wie können Sie die allgemeinen Begriffe auch noch sonst nennen?

Abgesonderte oder abstrakte Begriffe.

„In der vorigen Lektion haben wir beyläufig des Begriffs der Schönheit erwähnt. Ist nicht dieser Begrif in mehrern Dingen wirklich? Ist er nicht in den verschiedenen Bildungen eines Xenophon, Alcibiades, Menon enthalten?

Freylich.

„Zu was für Begriffen also rechnen Sie ihn?

Zu den abgesonderten oder allgemeinen Begriffen.

„Sie ſagen, abgeſondert: — aber von den Gegenſtänden welches Sinnes?

Von Geſichtsgegenſtänden.

„Freylich, wenn Sie das Wort in ſeinem eigentlichen urſprünglichen Sinne nehmen, ſo läßt ſich Schönheit nur von ſichtbaren Dingen ſagen. Hat man aber nachher den Begrif nicht erweitert, und auch auf hörbare Gegenſtände ausgedehnt? Spricht man nicht auch von ſchönem Geſang, ſchöner Melodie?

Allerdings.

„Alſo in ſeiner größern Allgemeinheit giebt uns dieſen Begrif des Schönen? —

Nicht bloß Ein, ſondern mehrere Sinne.

„Aber haben Sie nicht auch ferner von einer innern, intellektuellen und moraliſchen Schönheit, von ſchönen Handlungen, ſchönen Geſinnungen reden hören? — Iſt nicht das, was man bey der Schönheit Ausdruck nennt, der Verſtand, die Güte des Herzens, die aus Blick und Gebehrde hervorleuchten, das Reizendſte, Anziehendſte bey der Schönheit?

Ohne Zweifel.

„Dieſer

„Dieſer Verſtand aber und dieſe Güte des Herzens; wie werden Sie erkannt? Durch Beachtung äuſſerer Gegenſtände, die in die Sinne wirken?

Nein, ſondern durch Beachtung der Seele.

„Denn nicht wahr? Blick und Gebehrden ſind nur die äuſſern Zeichen, die uns jene innern Eigenſchaften der Seele ankündigen, aber nicht dieſe Eigenſchaften ſelbſt?

Ganz offenbar.

„In ſeiner weiteſten Bedeutung alſo hat dieſer Begrif der Schönheit einen ſehr vielfachen, ſehr gemiſchten Urſprung; denn nicht allein wird er durch mehr als Einen äuſſern Sinn, er wird auch noch durch innere Beachtung der Seele erlangt. — Verſuchen Sies nun mit dem Begrif der Farbe! Woher haben Sie den?

Nur durch den Sinn des Geſichts.

„Denken Sie nach! Nicht noch durch andere Sinne?

Durch keinen.

„Aber auch nicht innerlich durch die Seele?

Noch viel weniger.

„Hingegen den Begrif der Figur? —

Haben wir wiederum nur durch den Sinn des Geſichts.

„Wie? Nicht auch durch den des Gefühls?

Doch. Alſo durch mehrere Sinne. —

„Aber auch nur durch dieſe Sinne, durch keine andere, und am allerwenigſten durch die Seele. — Sie erkennen alſo nun einen merkwürdigen Unterſchied unter den Begriffen, in Anſehung des Urſprungs derſelben. Einige haben wir bloß der inneren Empfindung, andere zugleich einem oder mehrern äuſſern Sinnen, wiederum andere einzig und allein dieſen äuſſern Sinnen; und von den letztern abermals einige bloß Einem, andre mehrern Sinnen zu danken. Die, welche wir allein durch die innre Empfindung, oder allein durch Einen äuſſern Sinn erhalten, ſind einfachen Urſprungs; die übrigen mannigfaltigen oder gemiſchten Urſprungs.

„Es wäre nur eine allzuweitläuftige Abschweifung; sonst könnt ich Ihnen leicht begreiflich machen, wie ausnehmend wichtig diese Begriffe gemischten Ursprunges sind. Nur so viel will ich erinnern, daß gröſstentheils auf diese Begriffe der Zauber der dichterischen Harmonie, und die Möglichkeit einer philosophischen Sprache beruht. Jene Harmonie, worunter ich hier die nachahmende verstehe, wäre äusserst eingeschränkt, wenn es nicht allgemeine Aehnlichkeiten gäbe, in welchen die hörbaren Töne und Rhythmen mit sichtbaren und andern Gegenständen zusammenträfen, und der beträchtlichste Theil der philosophischen Sprache fiele weg, wenn nicht die sinnlichen Dinge mit den unsinnlichen gewisse abstrakte Merkmale gemein hätten, durch welche jene zu geschickten Methaphern für diese würden. —

„Ich werfe einen zweyten Blick in unsern Philebus, und finde, daß Sokrates nicht bloß von Einem und Vielem, sondern auch von Einem und Unendlichem spricht. Und zwar sagt

er, daß es, zwischen diesem Unendlichen und diesem Einem, verschiedene zwischenliegende oder Mittelbegriffe gebe. — Auch hiervon ist der Sinn leicht zu fassen. Nehmen Sie den allgemeinen Begriff des Thiers; so haben Sie, nach dem Ausdruk des Sokrates, Eins. Nehmen Sie alle wirkliche Thiere, die in der Welt gewesen sind, sind und seyn werden; so haben Sie Vieles. Aber was für ein Vieles? — Nicht wahr? Ein unübersehliches, unzählbares, und wenn Sie sich so ausdrücken wollen, unendliches?

Gut recht.

„Nehmen Sie nun aus dieser Unendlichkeit irgend ein einzelnes, z. B. eine wirkliche Biene heraus; etwa die, die beym Anakreon den Amor sticht, oder eine von denen, die am Hymettus dem jungen Platon Honig auf die Lippen trugen — Fabeln, die hier für Wirklichkeiten gelten mögen: — müssen Sie da nicht erst eine Menge mittlere Begriffe durchlaufen, die immer allgemeiner und allgemeiner werden, ehe sie zu dem sehr allgemeinen des Thiers kommen?

Freylich.

„Mut-

„Mutterbiene oder männliche Biene konnten jene nicht seyn; denn die sammeln nicht Honig. Was war also der nächste Begrif, unter den sie gehörten?

Der Begrif einer Werkbiene.

„Die Werkbiene aber ist, so gut wie jede andere, Biene: und also ist hier wieder der nächste Begrif? —

Eben dieser der Biene.

„Nun gehört aber die Biene unter die Fliegen; die Fliege unter die Insekten: und so haben Sie eine Menge von zwischenliegenden Einheiten; eine Leiter von Mittelbegriffen, durch die Sie sich von dem Unendlichen zu der höhern Einheit erheben oder von dieser Einheit zu dem Unendlichen herabsteigen können. — Das Nehmliche wird sich, in Ansehung aller andern einzelnen Dinge, finden. Nehmen Sie, aus der unzählbaren Menge von Linien und Körpern in der Natur, die Spirale auf Jakob Bernoullis Grabmal heraus, die er zu einem so schönen Sinnbild der Unsterblichkeit seiner Seele machte, oder die geometrischen Körper, an de-

nen Cicero die Grabstätte des Archimedes erkannte, und Sie finden abermals verschiedene Mittelbegriffe, die Sie erst durchlaufen müssen, ehe Sie zu den höhern Begriffen der Linie und des Körpers gelangen.

Merken Sie sich nun folgende in der Logik und überhaupt in den Wissenschaften eingeführte Terminologie. Jedes Ding aus dem Unendlichen heißt ein einzelnes Ding (individuum); der nächste allgemeine Begrif, unter welchem die Individuen enthalten sind, die Art (species); der höhere allgemeine Begrif, der die Arten unter sich faßt, die Gattung oder das Geschlecht (genus). — Die Bienen am Hymettus waren Individuen; Werkbiene ist die Art; Biene das Geschlecht; Fliege das höhere Geschlecht (genus superius); Insekt das noch höhere Geschlecht. Unendlich aber kann diese Reihe subordinirter Begriffe nicht seyn: das höchste Geschlecht (genus summum), welches alle andern hohen und niedrigen Geschlechter, Arten und Unterarten (species inferiores), nebst allem möglichen Individuel-

vidueller, unter ſich faßt, iſt der Begrif des Dinges (ens).

„In dem Fortgang unſrer Unterſuchungen wird es Ihnen immer deutlicher werden, daß aller Gebrauch der Vernunft, mithin aller Vorzug des Menſchen, eben auf ſeine Gabe zu abſtrahiren und auf die hiervon abhängende Subordination der Begriffe beruhet. Dieſe Gabe alſo iſt das edelſte Vermögen, iſt die höchſte Kraft ſeiner Natur; diejenige, wodurch er der Gottheit ſo nahe kömmt, als ſeine Endlichkeit es verſtattet. Und wenn nun überhaupt die leichte ungehinderte Uebung jeder Kraft mit Vergnügen verbunden; wenn jede Art von Vergnügen, wie ſich aus näherer Entwickelung deſſelben ergiebt, auf Uebung der Kräfte gegründet iſt: ſo begreifen Sie leicht, daß der Vernunftgebrauch, vermittelſt der wahrgenommenen Unterordnung der Begriffe, ein empfindliches Vergnügen gewähren, und daß dagegen alle Hinderniſſe, die ſich dieſem Gebrauch entgegenſetzen oder ihn aufhalten, ſehr unangenehm ſeyn müſſen. Je unaugenehm-

genehmer aber die Hinderniſſe, deſto lebhafter das Beſtreben, ſie aus dem Wege zu räumen. — Nur dieſe wenigen Ideen gefaßt, und Sie werden keine Schwierigkeit finden, auch noch folgende ſchöne Stelle zu verſtehen, die ich Ihnen zum Schluß aus unſerm Phädrus überſetzen will. Sokrates hatte kurz vorher das Räthſel von Einem und Vielem vorgetragen, und fährt nun fort: „Dieſes Werk des Räſonnements, dieſes Eine in Vielem und Viele in Einem, findet ſich überall und fand ſich von jeher in allen „unſern Begriffen; es iſt nicht jetzt erſt entſtanden, und wird auch nie wieder aufhören; denn „der Trieb des Menſchen zum Räſonnement iſt, „glaub ich, unwandelbar und unſterblich. Der „Jüngling, der ihn zuerſt befriedigen lernt, geräth vor Freuden auſſer ſich ſelbſt; es iſt ihm, „wenn er dieß Geheimniß entdeckt, als ob er einen Schatz von Weisheit beſäße; vor- und rückwärts verſucht ers damit auf allerley Art: bald „rollt und drängt er das Viele in Eins zuſammen, bald entwickelt und theilt ers wieder in „Vieles. — Sich ſelbſt ſtürzt er zuerſt, und

„ſich

„ſich am meiſten, in Schwierigkeiten; dann „aber auch Alles, was ihm zu nahe kömmt, „Jung oder Alt: weder Vater, noch Mutter, „noch ſonſt ein lebendigs Geſchöpf, mögt ich „ſagen, hat Friede vor ihm; Barbaren ſelbſt „würd er nicht Ruhe laſſen, wenn er nur irgend„wo einen Dollmetſcher wüßte.“

„Ich nehme an, daß auch Sie zuweilen in ähnliche Schwierigkeiten gerathen werden. Sie kennen in dieſem Falle den Freund, bey dem Sie keines Dollmetſchers bedürfen, und der Ihnen gerne helfen wird, ſo viel ers vermag.

Sechste Lektion.

„Sokrates hat uns die Lehre von der Unterordnung der Begriffe so wichtig gemacht, daß es Sie nicht befremden kann, wenn ich noch einmal darauf zurückkomme. Auch ist in der That noch Manches, das Sie in Ansehung der einzelnen Dinge, der Arten und der Gattungen, zu bemerken haben.

„Zuerst von dem einzelnen Dinge. — Sphäre und Cylinder zierten das Grabmal des Archimedes, weil dieser große Geometer das Verhältnis beyder Körper zuerst entdeckt hatte. Sie standen auf einer kleinen Säule, vor dem Agrigentinischen Thore zu Syrakus, mit einer Menge anderer Grabstätten umringt, und mit Dornen und Disteln umwachsen. (Cic. *Tusc. Quæst.* V. 23.) — Sie sehen, wie genau ich Ihnen hier den Ort bestimme, wo sie zu finden waren. Die Zeit, wann Archimedes umkam, wissen Sie ohne Zweifel selbst?

Er

Er ward von einem Römer, nach Einnahme von Syrakus durch den Marcellus, im zweyten punischen Kriege, ermordet.

„Also auch die Zeit, wann dieß Grabmal gesetzt ward, ist so ziemlich bestimmt. Wenn ich alles Uebrige nicht gleich genau bestimme; so rühret es bloß daher, weil ich keine Nachrichten mehr finde. Aber mußte es nicht nothwendig ein namhafter Künstler seyn, der dieß Grabmal, diese Figuren machte? eine bestimmte Materie, Holz, Stein, Thon, woraus er sie machte?

Unstreitig.

„Mit Einem Worte: mußte nicht alles an diesem Individuum von Körpern durchaus bestimmt seyn? Oder, wenn Ihnen das deutlicher scheint: mußte nicht jede Frage, die man in Betref derselben mir immer aufwerfen konnte, genau können beantwortet, bejaht oder verneint, werden?

Wohl freylich.

„Und nun überhaupt: muß nicht das Nehmliche von jedem Individuum, jedem einzelnen wirk-

wirklich vorhandenen Dinge gelten? Muß nicht Menon, muß nicht Sokrates, muß nicht jeder Andre, den Sie nur nennen können, von den und den Aeltern, den und den Jahren, der und der Gestalt, den und den Gemüthseigenschaften; kurz, durchgängig bestimmt seyn?

Es fällt in die Augen.

„Wie nun aber mit den abgesonderten, allgemeinen Begriffen? Wie mit Art und mit Gattung? — Die Art haben wir in voriger Stunde erklärt? —

Als allgemeinen Begrif, unter welchem die Individuen enthalten sind.

„Und den allgemeinen Begrif? —

Als solchen, der bloß das Aehnliche mehrerer andern Begriffe enthält.

„Also ist nun die Art? —

Ein Begrif, worinn man sich bloß die Aehnlichkeit mehrerer Individuen vorstellt.

„Wirken wird der Begrif der Art gebildet? —

Indem

Indem man, bey der Vergleichung mehrerer Individuen, bloß auf ihre ähnlichen Bestimmungen achtet, und alle Verschiedenheit derselben (differentiam individualem s. numericam) wegläßt.

„Zum Beyspiel: der Begrif einer Sphäre? eines Cylinders?

Indem man weder auf Ort, noch auf Werkmeister, noch auf Größe, noch auf Materie, noch auf sonst eine Verschiedenheit sieht.

„Wie haben wir ferner den Gattungsbegrif erklärt?

Als solchen, der mehrere Arten unter sich faßt.

„Das will sagen? —

Als allgemeinen Begrif, worinn man sich bloß das Aehnliche mehrerer Arten vorstellt.

„Er wird also gebildet? —

Indem man wieder alle Verschiedenheit der Arten (differentiam specificam) absondert.

„Zum Beyspiel: der Begriff des regelmäßigen geometrischen Körpers? —

Indem man alles vergißt, was Sphäre, Cylinder, Prisma, u. s. w. Verschiedenes haben.

„Und so ferner der Begriff der höhern Gattung?

Indem man wieder alle Verschiedenheit der untern Gattungen (differentiam genericam) wegläßt.

„Die Begriffe der Arten und Gattungen sind also, in manchen Absichten, nothwendig unbestimmt. Denn in den erstern fehlen alle individuellen, in den letztern noch überdem alle speciellen Verschiedenheiten. Durchgängig bestimmt zu seyn, ist demnach ein unterscheidendes Kennzeichen des Individuums. — Zugleich liegt noch im Obigen, daß die Begriffe um so mehr an Inhalt verlieren, je mehr sie an Ausbreitung gewinnen, und umgekehrt, um so mehr an Inhalt gewinnen, je mehr sie an Ausbreitung verlieren. Daher halten sich die Dichter, die freylich kaum andre, als abstrakte Begriffe in der

Spra-

Sprache verfinden, dem Individuellen ſo nah als möglich, und weichen den zu abſtrakten Ideen ſo ſorgfältig aus. Lebhaftigkeit der Vorſtellungen iſt das Weſen ihrer Kunſt, und Lebhaftigkeit erfordert Fülle des Inhalts. —

„Aus den gegebenen Erklärungen von allgemeinen und beſondern Begriffen flieſſen noch andre Wahrheiten, die aber ſehr leicht erkannt werden. — Allgemeine Begriffe, haben Sie geſehen, ſind nichts als Aehnlichkeiten mehrerer beſondern Begriffe; ähnlich aber nennt man Dinge, in ſofern ſie einerley Beſtimmungen haben. Kann alſo in den allgemeinen Begriffen irgend etwas ſeyn, das nicht auch in den beſondern wäre? Widerſtritte das nicht den feſtgeſetzten Erklärungen?

Ganz ſichtbar.

„Muß alſo nicht der ganze Begrif der obern Gattung in der untern, dieſer ganz in dem einzelnen Dinge liegen?

Natürlich.

„Aber gilt das auch umgekehrt? Liegt auch

der Begrif des Individuums ganz in der Art? der Begrif der Art ganz in der Gattung? überhaupt der besondre Begriff ganz in dem allgemeinen?

Nein. Denn in dem allgemeinen fehlen manche Bestimmungen des besondern, durch deren Weglassung er eben gebildet worden.

„Sie sehen also, daß sich vom Besondern nicht aufs Allgemeine, aber dagegen vom Allgemeinen aufs Besondere schliessen läßt. Man kann nicht sagen: weil jedes Quadrat rechte Winkel hat, so hat auch jede vierseitige Figur rechte Winkel; aber das kann man sagen: weil jede vierseitige Figur vier Winkel hat, so hat auch das Quadrat vier Winkel.

„Doch so ganz mögte dieser Schluß vom Allgemeinen aufs Besondere doch nicht gelten. — Eine vierseitige Figur, allgemein genommen, kann ungleiche Seiten haben. Nicht wahr?

Allerdings. Das Rhomboides hat sie.

„Aber kann sie auch das Quadrat haben?

Nein. Es widerspräche seiner Erklärung.

Hier

„Hier alſo wäre der Schluß vom Allgemeinen aufs Beſondere falſch. Warum aber nur hier, und nicht oben? — In jenem Schluſſe hieß es beſtimmt: hat; in dieſem heißt es unbeſtimmt: kann haben. Dort war von einer wirklich ſchon feſtgeſetzten, hier von einer nur möglichen Beſtimmung die Rede. Der Schluß alſo vom Allgemeinen aufs Beſondere iſt unrichtig? —

Wenn von bloß möglichen Beſtimmungen des Allgemeinen die Rede iſt.

„Aber vielleicht machen wir dieſe Regel zu voreilig? — Ich denke, wohl nicht. Denn der Grund davon läßt ſich ſelbſt in den Begriffen angeben. Der beſondere Begrif enthält mehr, als der allgemeine. Unter den Beſtimmungen aber, die er mehr enthält, kann ſich, wie hier beym Quadrat, gerade diejenige finden, die jene beym allgemeinen Begriffe denkbare aufhebt. — So aber, wie mit der bloßen Möglichkeit einer Beſtimmung, ſo auch mit einer gewiſſen Unmöglichkeit. Kann der allgemeine Begrif, in ſo fern er allgemein iſt, exiſtiren?

Nein.

„Warum nicht?

Weil ihm die durchgängige Bestimmung fehlt, und weil das Existirende diese nothwendig haben muß.

„Sonach ist, ausser der Vorstellung, jeder allgemeine Begrif ein Unding. Ist darum auch das Einzelne Unding? Kann darum auch das Individuum nicht vorhanden seyn, weil es die Art, die Gattung nicht seyn kann? Würde das folgen?

Durchaus nicht.

„Da hätten wir also zwey Fälle, wo der Schluß offenbar falsch ist. Vergleichen Sie diese Fälle! — Fand sichs nicht in dem erstern, daß die Möglichkeit einer solchen und solchen Bestimmung dem allgemeinen Begrif nur zukam, in so fern er allgemeiner Begrif war? Findet sichs nicht in dem zweyten, daß die Unmöglichkeit der Existenz ihm auch nur zukömmt, in so fern er allgemeiner Begriff ist?

Ganz deutlich.

„Machen Sie sich also folgende Regel: Alles,

was von dem allgemeinen Begriffe nur in so ferne gilt, als er allgemeiner oder allgemeinerer Begrif ist; das gilt darum nicht auch von dem untergeordneten besondern Begriffe.

„Nunmehr zur Anwendung unsrer Theorie auf den Begrif der Tugend! — Tugend, wissen Sie, hatten Sokrates, Themistokles, Perikles, und so viele andere. Wenn sie gleich bey jedem, nach der verschiedenen Mischung ihrer Charaktere, eine andere Farbe annahm; so war sie doch immer in allen diesen Männern Tugend. Nicht wahr?

Allerdings.

„Also schon in dieser Hinsicht ist Tugend ein allgemeiner Begrif?

Wie aus dem vorigen folgt.

„Maßigkeit, Tapferkeit, Patriotismus, sind alles Tugenden?

Freylich.

„Und wenn Sokrates mäßig war, so war es auch Phocion; wenn Themistokles tapfer war, so war es auch Miltiades; wenn Perikles Patriot

riot war, ſo war es auch Demoſtenes?

Nach dem Bericht der Geſchichtſchreiber.

„Alſo Mäßigkeit, Tapferkeit, Patriotiſmus finden ſich gleichfalls bey mehrern? ſind gleichfalls allgemeine Begriffe?

Nicht anders.

„Sind es eben ſo allgemeine, als Tugend, oder weniger allgemein?

Weniger allgemein.

„So, daß es nicht eben ſo viel mäßige, tapfre, patriotiſchgeſinnte giebt, als überhaupt tugendhafte?

Das folgt ganz deutlich.

Denn nicht wahr? Es giebt ja auch weniger Dreyecke, Vierecke, Zirkel, als überhaupt Figuren?

Ohne Zweifel.

„Dreyeck, Viereck, Zirkel; wie verhalten ſie ſich gegen den Begrif: Figur? Doch wie Arten gegen die Gattung?

Ganz recht.

„Und jene beſondern Tugenden: Mäßigkeit,

Tapfer-

Tapferkeit, Patriotismus; wie verhalten ſich die gegen den Begrif: Tugend?

Ebenfalls, wie Arten gegen die Gattung.

„Das dacht ich! — Sie konnten mir freylich nicht anders antworten, da nicht bloß der gemeine Sprachgebrauch, da auch Sokrates ſelbſt ſie verführt. Er hat durch die Beyſpiele, die er dem Menon giebt, den Begrif der Tugend gleichſam in ein fremdes Medium geſtellt, worinn er, eben wie das Ruder in der Fluth, gebrochen erſcheint, da er doch ganz iſt.

„Sagen Sie mir: Können Sie ſich eine Biene denken, die zugleich Mutterbiene, männliche Biene, Werkbiene; eine Figur, die zugleich Zirkel, Dreyeck, Viereck wäre?

Unmöglich.

„Eben dieß allgemeiner: können Sie ſich einen Begrif denken, in dem ſich alle die verſchiedenen, einander aufhebenden, widerſprechenden Beſtimmungen der mancherley Arten vereinigten?

Durchaus nicht.

„Wenn sich also mehrere Begriffe in einem dritten vereinigen, und vereinigen müssen, wenn anders dieser Begrif nicht zerstört werden soll: kann alsdann dieser Begrif Gattung seyn, so daß die in ihm enthaltenen andren Begriffe die Arten wären?

Offenbar nein.

„Ein Beyspiel wirds vielleicht noch einleuchtender machen. — Feuer, wissen Sie, wenn es auf dunkle Körper fällt, so erleuchtet es; wenn es brennbare faßt, so zerstört es; wenn sich ihm kalte nähern, so erwärmt es. Nicht?

Wir bekannt.

„Gesetzt nun, ich wollte sagen: Erleuchten, Erwärmen, Zerstören wären drey Arten von Feuer: Würd ich da richtig reden?

Sehr unrichtig.

„Und doch würd ich eben so reden, wie Sie. Nannten Sie nicht Tapferkeit, Mäßigkeit, Patriotismus, drey Arten von Tugend?

Das wohl; aber — —

„Der Fall, sagen die Moralisten, ist gleich. — Unser Sokrates, wie sie aus seiner Geschichte wissen,

wiſſen, war ein Tugendhafter, in jedem Verſtande des Worts. Er war tapfer, weiſe, gütig, wahrhaft, gerecht; alles was ein Biedermann ſeyn ſoll. Aber alle dieſe einzelnen Tugenden waren, nach der Behauptung der Weltweiſen, nur Eine Tugend. Es war das nehmliche Feuer, die nehmliche ungetheilte Flamme in ſeiner Seele, die im Treffen zerſtörte, in philoſophiſchen Geſprächen erleuchtete, im ganzen Lebenswandel erwärmte. Tapferkeit, Wahrheitsliebe — was ſonſt für Namen man der innern Seelengüte des Mannes nur geben mag — waren nur verſchiedene Aeuſſerungen, verſchiedene Anwendungen der nehmlichen Vollkommenheit ſeines Willens. Und ſo, wie Feuer nicht mehr Feuer bleibt, wenn man ihm eine der obigen Kräfte abſpricht; ſo, behaupten die Moraliſten, bleibt Tugend nicht mehr Tugend, wenn man eine der einzelnen ſogenannten Tugenden wegnimmt.

„Die Gründe dieſer Behauptung — kann ich Ihnen fürjetzt noch nicht anführen. Aber eine Autorität will ich anführen, die mehr

andere

andere Autoritäten in ſich enthält. — Cicero hatte von Klugheit und Gerechtigkeit, als zwey verſchiednen Tugenden geſprochen, und ſetzt hinzu: Sed ne quis ſit admiratus, cur, cum inter omnes philoſophos conſtet, a meque ipſo ſæpe diſputatum ſit, qui unam haberet, omnes habere virtutes, nunc ita ſejungam, quaſi poſſit quisquam, qui non idem prudens ſit, juſtus eſſe: alia eſt illa, cum veritas ipſa limatur, in diſputatione ſubtilitas, alia, cum ad orationem communem omnis accommodatur, oratio. Quamobrem, ut vulgus, ita nos hoc loco loquimur, ut alios fortes, alios bonos viros, alios prudentes dicamus. (*de Off. II.* 10.)

„Sie ſehen: wenn hier Cicero Recht hat, ſo hat uns Sokrates mit ſeinen Beyſpielen nicht ſo ganz auf den richtigen Weg geleitet. Auch offenbart ſich das ziemlich deutlich in dem Fortgange ſeines Geſprächs. — Die ſogenannten beſondern Tugenden: Tapferkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Großmuth, ſind nicht unter dem Begrif der Tugend, wie Arten unter der Gattung; ſie ſind in ihm, wie Theile im Ganzen, enthalten. Oder

noch

noch richtiger vielleicht: ſie ſind nichts als verſchiedene Seiten, Erſcheinungen, Anſichten, verſchiedene Aeuſſerungen, Anwendungen, Modifikationen eines und deſſelbigen Willens.

„Künftig werden wir über alles dieſes beſſer urtheilen, wenn wir ausdrücklich ſuchen werden, den Begrif der Tugend deutlich zu machen und zu erklären. Vorher fragt ſichs nur noch, was das ſagen wolle: Erklären?— Eben dieß iſt jetzt die nächſte logiſche Unterſuchung, die ſich uns anbeut.

Siebente Lektion.

„Ehe wir weiter gehn, wollen wir doch einen Augenblick inne halten, um das Bisherige in Ordnung zu bringen und zu vollenden. Wir haben uns den Punkt, zu dem wir wieder zurück müssen, viel zu gut gemerkt, als daß wir uns sollten verirren können.

„Es giebt, wie wir gesehen, zweyerley Arten von wirklichen Dingen in der Natur, sinnliche und unsinnliche. Zugleich giebts zweyerley Wege, zu Begriffen zu gelangen. Die sind? —

Die Beachtung der äussern Veränderungen in den Sinnen, und der innern in der Seele.

„Sich eines gegenwärtigen wirklichen Gegenstandes bewußt werden, nennt man **Empfinden**; den Begrif oder das Bewußtseyn von so einem Gegenstande selbst, eine **Empfindung**. Wie vielerley giebt es also Empfindungen?

Zweyerley. **Aeussre und innre.**

„Wäre

„Wäre das richtig? — Wenn wir sehen, hören, schmecken: sieht da das Auge? hört das Ohr? schmeckt der Gaumen? Sinds diese äussern sinnlichen Werkzeuge, oder ists die Seele, die sich bewußt wird?

Die Seele.

„Mithin ist ja eine jede Empfindung innre Empfindung. Denn Empfindung ist Begrif; Begrif ist Bewußtseyn; Bewußtseyn ist in der Seele. Nicht?

Allerdings.

„Wo bleibt denn also der Unterschied, den sie so eben festsetzten? Das empfindende Wesen ist ja immer das Nehmliche.

Aber doch nicht die empfundene Sache.

„Wahr! Dann sollt's aber nicht: äussre und innre Empfindung; es sollte: Empfindung des Aeussern, Empfindung des Innern, heissen. Doch wenn sie sichs nur einprägen, daß nicht das empfindende Wesen, sondern bloß die empfundene Sache; nicht das Subjekt, sondern das Objekt den Unterschied macht: so mögen Sie dann immer jene Ausdrücke beybehalten. —

Bey der innern Empfindung iſt das vorſtellende Subjekt?

Die Seele.

„Das vorgeſtellte Objekt?

Eine Veränderung der Seele.

„Alſo bey der innern Empfindung fällt Subjekt und Objekt zuſammen; die Seele betrachtet ſich ſelbſt. Hingegen bey der äuſſern Empfindung durch die Sinne; was iſt da das Objekt?

Etwas Körperliches, Materielles.

„Alſo hier fallen Subjekt und Objekt auſſer einander; ſie ſind verſchieden. — Nehmen Sie nun die Liebe des Sokrates zum Schönen. Das Schöne ſelbſt, das er liebte, abgeſondert von dem ſich mit einmiſchenden intellektuellen und moraliſchen Schönen; war es in oder außer der Seele?

Das Letzte. Auſſer der Seele.

„Subjekt und Objekt alſo waren verſchieden, und in ſo ferne Sokrates ſeine Aufmerkſamkeit auf das Objekt richtete, war die Empfindung? —

Eine äuſſere Empfindung.

„Das

„Das Wohlgefallen aber am Schönen; die Liebe dagegen? —

War in der Seele des Sokrates selbst.

„Und mithin? —

War es inure Empfindung.

„Beydes aber, die Vorstellung des schönen Gegenstandes und das Wohlgefallen daran, das Objektive und das Subjektive, waren in der Seele nur Eins? waren innigst verschmolzen?

Freylich.

„Worauf kam es also an, ob diese Empfindung des Sokrates eine äussre bleiben, oder in eine inure sollte verwandelt werden? — Bloß auf Lenkung der Aufmerksamkeit. Sah er aufs Objektive, so blieb äussre; sah er aufs Subjektive, und machte dieses selbst zum Objektiven, so wards inure Empfindung — Das Nehmliche trift bey jeder andern sinnlichen Vorstellung ein. Sieht man auf die Sache, deren man sich bewußt ist, so hat man eine äussre Empfindung; sieht man auf das Bewußtseyn selbst, mit den daran hängenden Seelenmodifikationen, so hat man eine inure. — Schon in dieser Rück-

ſicht iſt es unwahr, daß wir von unſrer Seele weniger, als von den Körpern, wüßten. An jedem Begrif von einem äuſſern körperlichen Dinge hängt ein Begrif von der Seele, der nur von uns darf aufgefaßt und beachtet werden: und wohl unterſucht — — Doch die vollſtändige Ausführung dieſes Gedankens wäre zu weitläuftig, und dieſes Orts nicht.

„Daraus, daß die Seele ſich wirklich Begriffe vom Gegenwärtigen bildet, wirklich empfindet, folgt unmittelbar, daß ſie eine Fähigkeit, eine Kraft dazu hat, ein Empfindungsvermögen. Auch dieſes iſt alſo zwiefach: ein äuſſres und innres. Mit jenem wird die Seele die ſinnlichen, körperlichen, materiellen Dinge gewahr — wie Sie ſich ausdrücken wollen: mit dieſem? —

Die unſinnlichen, unkörperlichen, immateriellen.

„Auſſer den Empfindungsideen bildet die Seele, wie wir geſehen, auch noch abſtrakte Be-

Begriffe. Sie hat alſo, auſſer ihrem Empfindungsvermögen?

Auch noch ein Abſtraktionsvermögen.

„Raum, Solidität, Schwere, Schnellkraft: von was für Gegenſtänden ſind dieſe Begriffe abgeſondert? Von ſinnlichen oder von unſinnlichen?

Von ſinnlichen.

„Sie gehören alſo ſelbſt zu der Klaſſe der ſinnlichen Begriffe, wenn ſie gleich, in ſo fern ſie Abſtraktionen ſind, nicht ſinnlich empfunden werden. — Hingegen die Begriffe: Gedanke, Urtheil, Liebe, Verehrung; von was für Gegenſtänden ſind dieſe abgeſondert?

Von unſinnlichen, immateriellen.

„Sie ſind alſo ſelbſt unſinnlich und immateriell. — Eben ſo auch die Begriffe: Gott, Geiſt, Thierſeele; denn auch zu dieſen Begriffen ſind alle darinn verbundenen Merkmale aus dem innern Bewußtſeyn unſer ſelbſt gezogen. — Der Begrif: Schönheit war abgeſondert? —

Beydes von ſinnlichen und von unſinnlichen Dingen.

„Er ist also auch selbst, wie mehrere andere Begriffe: Geschwindigkeit, Ordnung u. s. f., beydes sinnlich und unsinnlich. — Die höchsten Gattungen nun, in allen Arten von Begriffen werden abstrahirt; wovon? —

Von untern Gattungen.

„Diese? —

Von obern Arten.

„Wieder diese? —

Von untern Arten.

„Endlich die untersten Arten; wovon? —

Von einzelnen, wirklichen Dingen.

„Davon erhalten wir die Begriffe? —

Durch die Empfindung.

„Mithin geschieht im Grunde alle Abstraktion; von was für Ideen? —

Von Empfindungsideen.

„Oder mit einem andern Worte: von der Erfahrung. — Wo also diese, innre und äussre, bey dem Menschen aufhört, da ist seine Erkenntnisgrenze, innerhalb welcher er allein mit seinem Verstande wirken kann. Wo sie bey dem ganzen menschlichen Geschlechte aufhört und

auf-

aufhören muß; da iſt die allgemeine menſchliche Erkenntnisgrenze. — Vielleicht, daß es noch Seiten der Natur giebt, die ein ſechſter, ſiebenter Sinn an ihr entdecken könnte; aber für uns ſind dieſe Seiten, mit allen daraus reſultirenden allgemeinen Kenntniſſen, ſo ganz verlohren, wie die ſichtbare Welt für den Blindgebohrnen.

„Iſt denn aber mit dieſen beyden Arten von Begriffen, mit Empfindungen und Abſtraktionen, alles erſchöpft? Wären alle Begriffe, die nicht Empfindungen ſind, Abſtraktionen; alle, die nicht Abſtraktionen ſind, Empfindungen? — Denken Sie nach, ob Ihnen vielleicht Begriffe von einer dritten Art beyfallen!

Keine.

„Nicht? — Und doch haben wir ihrer ſelbſt im Menon gehabt. Erinnern Sie ſich noch der Dädaliſchen Bildſäulen, die Sokrates zu einer ſo angenehmen Allegorie für Meynung und Wiſſenſchaft machte?

Vollkommen.

„Ich ſagte Ihnen: Dädalus ſey nicht Erfin-

der, sondern nur Verbeſſerer der Skulptur geweſen. Worinn beſtand die Hauptunvollkommenheit der vor ihm verfertigten Bildſäulen?

Darinn, daß die Arme dicht an den Leib, und die Füße feſt zuſammengeſchloſſen waren.

„Dädalus nun? —

Machte die Arme frey, und trennte nicht nur die Füße, ſondern ließ auch den einen vortreten.

„Daher man denn von ſeinen Bildſäulen ſagte: ſie gingen. Nehmlich in dem Sinne, wie man auch von Vorſtellungen in Gemälden ſagt: die Ringer kämpfen, die Pferde laufen, die Schiffe werden umhergeworfen. — Paläphatus, der dieſe Anmerkung macht, erklärt aus der Mißdeutung dieſer Redensart den Urſprung des ganzen Mährchens. — Aber werden Sie einwenden, Sokrates ſpricht doch ſo ernſtlich von der Sache? Er macht doch einen ſo beſtimmten Unterſchied zwiſchen fixirten und davonlaufenden Bildſäulen? — Das thut er freylich; allein Sie kennen ſchon ſeine naive launigte Art.

Ins-

Insgemein läßt er von seinem Verstande nur so viel blicken, als zu seiner Absicht nothwendig ist; in allem übrigen scheint er gern unwissend und einfältig. Vollends, wenn ihm diese Einfalt einen so guten Dienst thut, wie hier; wenn sie ihm ein so bequemes Vehikel für eine philosophische Idee giebt: da ist sie erst ganz in seinem Charakter. Sonst wußt' er sicher die Wahrheit von diesen Bildsäulen eben so gut, als sie nach ihm ein Themistius, oder Diodor, oder Tzetzes wußte. — —

„Doch, zur Sache zu kommen: glauben Sie, daß der erste Künstler, der schon vor dem Dädalus arbeitete, an sein Werk gehen konnte, ohne erst eine Vorstellung davon zu haben?

Unmöglich.

„Diese Vorstellung aber; konnt er sie aus der Empfindung schöpfen?

Nein. Auch schon darum nicht, weil noch keine Bildsäulen vorhanden waren.

„Konnt er sie abstrahiren?

Auch nicht. Aus der nehmlichen Ursache.

„Gleichwohl hatt er sie, diese Vorstellung. Und da er sie hatte, so muß es in der That noch eine dritte Art von Begriffen, ein drittes von den vorigen verschiedenes Seelenvermögen geben. Wie wollen wir nun diese Begriffe, dieses Vermögen nennen? — Jener erste Künstler erfand, ersann, erdichtete. Nicht?

Allerdings.

„Den Namen also hätten wir schon. Wir können diese Begriffe erdichtete, ersonnene; das Vermögen der Seele, sie zu bilden, Erdichtungsvermögen nennen.

„Allein Sie wissen schon meine gewöhnliche Frage: wie wird ein Begrif von der und der Art gebildet? — Ich frage auch jetzt wieder: Wie geschieht die Erdichtung? Schafft sich die Seele dergleichen Ideen aus Nichts? Macht sie das Nichts zu Etwas? Dünkt Ihnen das möglich?

Die Materie[illegible] scheints, muß sie schon haben.

„So daß ihre ganze Arbeit nur im Mischen und

und Verknüpfen derſelben beſtünde? —

Das würde dann freylich folgen.

„Aber welches wären denn dieſe Materialien? Woher nähme ſie denn die Seele? — Wir müſſen doch ſehen, ob wir dem unbekannten erſten Künſtler ſeine Idee vielleicht nacherfinden und dadurch das Geheimnis ans Licht bringen können? — Sein Werk war, wie alle Werke bildender Künſte, Nachahmung. Das, was er nachahmte, war?

Die ſichtbare Geſtalt des Menſchen.

„Und das, worinn er ſie nachahmte? —

Irgend eine feſte Materie. — Stein.

„Die nun wohl nicht. Denn auch noch die meiſten Bildſäulen des Dädalus waren von Holz. — Der Künſtler hatte die Erfahrung gemacht, daß ſich durch Gebrauch ſchicklicher Werkzeuge dem Holz allerley beliebige Formen geben lieſſen. Wie, fiel ihm ein, wenn ichs verſuchte, auch die menſchliche Geſtalt darinn nachzubilden? — Die Erfindung alſo geſchah durch willkührliche Verbindung zweener, in Empfindung und Abſtraktion, bis auf ihn getrenn-

ter Begriffe. — Aber dieſe Begriffe waren; von welcher Art? Menſchliche Geſtalt; iſt es ein empfundner Begrif?

Ein abgeſonderter.

„Holz; ſeys nun der oder der Block? —

Iſt gleichfalls ein abgeſonderter.

„Auch verſteht ſichs, daß Abſonderung vor Verbindung vorher gehen muſte. Fleiſch iſt nicht Holz, und Holz iſt nicht Fleiſch. Von jenem ward die Form, von dieſem die Materie abgeſondert, — Sonach geſchah dieſe Erdichtung durch willkührliches Zuſammenſetzen mehrerer abgeſonderten Begriffe. Aber, fragt ſichs, geſchehen denn alle Erdichtungen ſo? — Dädalus, dieſer Verbeſſerer und mithin zweyter Erfinder der Kunſt, fand die Arme dicht an den Rumpf gepreßt, die gerade aus geſtellten Füße eng an einander geſchloſſen; kurz er fand die Bildſäule, die noch ganz Ein Stück war, in Ruhe: — was that er?

Er gab ſeinen Bildſäulen Bewegung.

„Wie? das verſtehn wir nun ſchon. Er bildete ſie, wie ein Alter ſehr wohl ſagt: „ἀναγ-

γάλια

γιλια τε βαδιζειν. — Weil er nehmlich sah, daß sich gröſsre Blöcke wählen; daß die nicht zureichenden sich ergänzen; daß sich nicht allein rund umher, wie es die Furchtsamkeit der ersten Versuche nur noch gewagt hatte, sondern auch zwischen den Theilen die Späne wegnehmen lieſsen: so vertauschte er in dem schon gegebenen allgemeinen Begrif der Bildsäule eins der abgesonderten Merkmale: Ruhe mit seinem entgegengesetzten: Bewegung. Also auch diese Erfindung geschah durch Verknüpfung mehrerer abgesonderter Begriffe. — Andere Künstler gingen von der Idee aus, daß nicht die Materie, daß die Nachahmung der Gestalt nach allen ihren Umrissen das Wesentliche einer Bildsäule ist; dazu, fanden sie, ward nicht nothwendig Holz, es ward nur eine feste konsistente Materie erfordert, deren Härte der Bearbeitung nicht widersteht; diesen allgemeinen Begrif nun bestimmten sie anders, setzten an die Stelle des Holzes Elfenbein, Marmor ꝛc., und wurden gleichfalls Erfinder.

„Noch Andre — wie früh oder wie spät?

thut

thut hier nichts; — durchliefen folgende Reyhe von Ideen: Metall ist schmelzbar; geschmolzen ist es flüssiger Körper und nimmt die ganze innre Form desjenigen andern Körpers an, worinn man es schüttet; dieser andere Körper ist, im Zustande der Feuchtigkeit, bildsam; man kann ihn konver, kann ihn konkav bilden, wie mans für gut findet: wir wollen von innen hinein das Konkave der Menschengestalt konver, das Konvere konkav machen, wollen den Körper trocknen, und dann geschmolzenes Gold, Silber, was sonst für Metall wir haben werden, hineinrinnen lassen. Gedacht, gethan; und nun waren gegoßne Bildsäulen da. — — Wie der bekannte Erfinder der Luftpumpe, Otto von Gerike, auf seine Idee gerathen sey; das mögen Sie sich, nach den gegebenen Mustern, selbst auseinander setzen. Ich gebe Ihnen zu dieser Untersuchung die Begriffe: Wasserpumpe, Wasser, Fluidum, Luft.

„Nehmen Sie, statt ersonnener materieller Begriffe, nun auch immaterielle. Nehmen Sie die

die philoſophiſche Idee von Gott, oder die dichteriſche von einem Engel. — Wer iſt Gott?

Das allervollkommenſte Weſen.

„Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, u. ſ. f. ſind ſeine Eigenſchaften. Woher haben wir dieſe Begriffe?

Aus unſerm innern Bewußtſeyn.

„In uns aber ſind dieſe Eigenſchaften mangelhaft, unvollkommen, begrenzt?

Allerdings.

„Wie bilden wir nun alſo die Idee von Gott? — Sie ſehen: durch Weglaſſen und Zuſetzen. Wir denken die Kräfte und Eigenſchaften unſrer eignen Seele, abgeſondert von aller ihrer Unvollkommenheit, und verbinden damit die Idee einer unendlichen Vollkommenheit. — Den Begrif eines Engels bildet der Dichter, indem er aus ſeiner eigenen Seele das Ideal eines höhern Geiſtes abzieht, vollkommner an Erkenntnis- und an Begehrungskräften, ihm ſtatt des gröbern irrdiſchen Körpers einen feinern Lichtkörper giebt, ihn von der ſchönſten, blühendſten Jugend denkt, u. ſ. f.

„Sie

„Sie erkennen, daß es in allen hier gegebenen Beyſpielen erſonnener Begriffe, man mag nun abgeſonderte Beſchaffenheiten, abgeſonderte Theile zu einem neuen Ganzen verbinden, oder in ſchon vorhandenen Ganzen ein Merkmal ändern, oder allgemeiner gemachte Begriffe anders determiniren, immer das nehmliche iſt. Insgeſammt haben ſie ihren Urſprung? —

Aus abgeſonderten, allgemeinen Begriffen.

„Die abgeſonderten aber werden gebildet? —

Aus Empfindungsbegriffen.

„Alſo am Ende die erſonnenen? —

Ebenfalls aus Empfindungsbegriffen.

„So ſind denn alſo dieſe, die Empfindungsbegriffe, die Grundlage von allen andern; denn mehrere Arten, als abſtrakte und erdichtete, laſſen ſich auſſer ihnen nicht denken. Wir können unſre Erfahrungsideen, äuſſre und innre, auf mannigfaltige Weiſe umwandeln, können trennen, verbinden, wieder trennen und wieder verbinden: aber wir können nichts Neues erſchaffen, können keinen Urſtoff zu Ideen hervorbringen,

gen, müssen allen unsern Stof aus der Hand der Natur nehmen. Und in so ferne ist der alte bekannte Lehrsatz wahr: Nihil in intellectu, quod non ante fuerit in sensu.

„Was zu der Ueberzeugung gehöre, daß unsre ersonnenen Begriffe nicht schimärisch, sondern reel sind; das hab ich selbst im Vortrag meiner Beyspiele gezeigt. Unsre Phantasie kann widersprechende Wesen dichten, kann unverträgliche, unvereinbare Eigenschaften gatten. Eher also muß man einen ersonnenen Begrif nicht für richtig halten, als bis man aus der Natur der zu verbindenden Begriffe, wie sie durch Vernunft oder Erfahrung erkannt wird, von der Vereinbarkeit derselben gewiß ist. Die Möglichkeit der Idee von Gott schließt die Philosophie aus der Vernunft; die Möglichkeit der ersten Idee einer Bildsäule und ihrer nachmaligen Veränderungen ließ ich die Erfinder aus dem schliessen, was sie von der Beschaffenheit der Materien aus Erfahrung wußten, und aus diesen Erfahrungen mit Sicherheit abnehmen konnten. —

ten. — Daraus, daß wir keinen Widerspruch gewahr werden, müssen wir nicht sogleich die Möglichkeit folgern. Denn bey der Einschränkung unsrer Erkenntnis liegt die Schuld nur allzuoft an unsrer Unwissenheit.

„Der Dichter kömmt bey seinen Erfindungen leichter, als der Weltweise davon. Wenn dieser die langsame bedächtige Vernunft fragen muß, die oft gar nicht, oft erst spät, nach mancher mühsamen Untersuchung, antwortet; so darf jener nur die vorschnelle Phantasie fragen, die immer gleich mit Antworten da ist — Die Dichter haben ihr Fahrzeug, womit sie die Luft besegeln, schon längst; die Mechaniker wissen noch immer nicht, wie sie es möglich machen.

„Ich brauche Ihnen wohl kaum erst zu sagen, wie Sie sich nun die bisherigen Materien zu sammeln und zu verbinden haben. Wir haben, wenn wir auf die Entstehungsart sehn, dreyerley Begriffe: Empfindungsbegriffe, äussre und innre; abstrakte Begriffe, von

von äuſſern, von innern Gegenſtänden, von beyden zugleich; erſonnene Begriffe, wiederum von beyderley Arten, materielle und immaterielle. Von allen dieſen Begriffen haben wir die Erklärungen feſtgeſetzt, die Art ihrer Entſtehung angegeben, die Erforderniſſe zu ihrer Wahrheit gefunden.

Wenn Ew. Excellenz in den hier gelieferten Versuchen manchen Begrif nicht genau genug bestimmt, manchen Satz nicht ganz richtig gefaßt finden sollten, so wird das auf die Billigung oder Mißbilligung der Methode selbst keinen Einfluß haben. — Ich sah nach meiner Absicht mehr auf den Rahmen, als auf das Gemälde; aber ich bin gewiß, daß sich in eben den Rahmen, worinn ich ein nur mittelmäßiges Gemälde spannte, ein vortreffliches spannen läßt.

„In der Ausarbeitung dieser Versuche weiter fortzufahren, scheint mir unnöthig. Das, wenn ich nun fortgehen würde, die Lehre von der Klarheit der Begriffe und ihren verschiedenen Stufen, von Erklärungen und Eintheilungen, ist so deutlich in dem Gespräch enthalten, daß gar nicht die Frage seyn kann, ob es sich auf diese Art vortragen lasse? — Auch die Folge der Materien scheint mir sehr deutlich. Daß Menon keine eigentliche Erklärung der Tugend verlangt und Sokrates sich also mit einzelnen Sätzen begnügt; das führt, wie von selbst,

zu

n der Lehre von den Sätzen: so wie die Folge-
ungen, die er aus diesen Sätzen zieht, zu der
on den Schlüssen. Den sogenannten prakti-
chen Theil der Logik, wenn man nicht das We-
entlichste davon schon dem theoretischen einwe-
ben will, giebt die philosophischkritische Durch-
sicht der ganzen Verfahrungsart des Sokrates,
verbunden mit den eigenen Bemühungen des
Lehrers, zur Entscheidung der Frage zu kom-
men. — Ich habe Manches, oder vielmehr das
Meiste, in obigen Probelektionen nur bey Ge-
legenheit des Menon entwickelt; fast alles An-
dre läßt sich aus dem Menon entwickeln. Ich
glaube also schon völlig meinen Endzweck erreicht,
und Ew. Excellenz überzeugt zu haben, daß die
vorgeschlagene Methode für die Vernunftlehre
nicht leerer Traum, sondern reelle Idee sey.

Alles, was ich noch hinzuzuthun habe, sind
einige Nacherinnerungen über den Gebrauch und
die Vortheile dieser Methode.

So, wie ich einen logischen Begrif entwickelt,
eine Eintheilung festgesetzt, eine Regel, einen Lehr-
satz gefunden hätte, würd ich ihn von meinen Zuhö-

rern niederschreiben lassen. Nach Endigung jeder Hauptlehre würd ich dann, wie in der siebenten Lektion, einigen der Besten Anleitung geben, alles Niedergeschriebene in Ordnung zu bringen, und es durch einen kurzen Diskurs, der das Wesentlichste des ganzen Vortrags enthielte, zu verbinden. Ich würde ihre Aufsätze durchgehn, jeden begangenen Fehler bemerken, sie durch neues Fragen dahin bringen, daß sie ihn auf der Stelle berichtigen müßten, und was dann am Ende herauskäme, würd ich allen Uebrigen mittheilen. So hätten sie am Schluß der Lektionen ihre vollständige, von ihnen selbst entwickelte, in Ordnung gebrachte, also gewiß weit besser begriffene, und für sie weit interessantere, brauchbarere Logik.

Ferner würd ichs mir durchaus zum Gesetz machen, nur bey den Elementarkenntnissen stehen zu bleiben, und den noch ungeübten Schüler nicht durch zu schwere, zu scharfsinnige Untersuchungen zu strecken. Doch würd ich ihn wie bis zu diesen Untersuchungen hinführen; ich würd ihm die schwereren zur Logik gehörigen Fragen,

gen, wie z. B. die über den Urſprung der Sprachen, die Zuverläſſigkeit der Sinne, u. ſ. f. nennen, ob ich mich ſchon auf ihre Beantwortung nicht einlieſſe. — Der Nutzen, den das haben würde, iſt ſichtbar. Wenn der Schüler nur einigermaßen philoſophiſcher Kopf iſt, ſo müſſen ihn dieſe Schwierigkeiten beunruhigen; die Lücken, die er in ſeiner Erkenntnis wahrnimmt, müſſen ihn verdrüſſen; er muß alſo den akademiſchen Lehrer über manchen Punkt ſchon mit Ungeduld erwarten, ihn mit weit mehr Begierde und Intereſſe hören, ihm weit glücklicher folgen.

Endlich würd ich das öfter thun, was ich in obigen Verſuchen nur einmal mit dem Phädrus gethan; ich würde den Schüler tiefer in die Leſung des Platon hineinführen, und zuweilen aus andern ſeiner Werke Stellen und Beyſpiele herüberholen. So würd ich, bey der Lehre von den Eintheilungen, vielleicht einen Blick in ſeinen Staatsmann (πολιτικος) werfen; bey der Lehre von den Schlüſſen würd ich einige Sophismen aus dem Euthydemus bergen, und die

darinn begangenen Fehler aufsuchen lassen. Dieß hätte den Nutzen, daß ich zugleich den Ursprung der Sellogistik erzählen, und diese Kunst von ihrem eingebildeten auf ihren wahren Werth herabsetzen könnte. — Ew. Excellenz erinnern Sich ohne Zweifel, was Sie über diesen Punkt in der Revision der Philosophie vom Herrn Meiners gelesen haben.

Ich komme zu den Vortheilen dieser Methode. — Den philologischen, so wichtig er manchem dünken würde, übergehe ich: daß der Schüler mehr Griechisch lernt, daß er so manches von griechischen Sitten, Gebräuchen, Alterthümern, philosophischer Geschichte u. s. f. nebenher und ohne Zeitverlust wegbekömmt. Aber die philosophischen Vortheile, die mit einer solchen Platonischen Lesung des Platon verbunden seyn müssen, kann ich hier nicht übergehen. Sie sind der Aufmerksamkeit Ew. Excellenz allzuwürdig.

Der erste Vortheil liegt unmittelbar darinn: daß der Jüngling gewöhnt wird, mit den Philosophen des Alterthums und über sie zu denken; daß in seinem Kopfe eine Verbindung zwischen

ſchen ſeinen Sprach- und ſeinen wiſſenſchaftlichen Kenntniſſen geſtiftet wird. In den meiſten Köpfen liegen beyde, die Schul- und die höhern akademiſchen Studien, weit auseinander; nur in einigen wenigen, die ſich aber ſogleich durch ihre Vortreflichkeit auszeichnen, ſind ſie innigſt vereinigt. Der Lehrer, der eine ſolche Vereinigung bey mehrern begünſtigt, erwirbt ſich ein weſentliches Verdienſt, beydes um Philologie und um Philoſophie. Beſonders um dieſe letztere, in der ſo viele Begriffe aus den Alten beſſer erläutert, und ſo viel andere vielleicht noch geſchöpft werden könnten.

Der zweyte Vortheil, bey dem ich mich hier, weil er näher zu meinem Zweck gehört, etwas länger verweilen muß, iſt die Geiſtesbildung der Jugend.

Ich hab es immer bedauert, daß von dem Platon auf Schulen ſo wenig oder faſt gar kein Gebrauch gemacht wird. Zwar hat ein verdienſtvoller Mann ſchon vorlängſt Dialogen deſſelben herausgegeben; aber ich fürchte, man ſchätzt ſie mehr um des geringern als um des größern Nutzens,

mehr um der Sprache als um der Sachen willen. Wenn man die leichten Lichtvollen Dialogen des Platon — und das ſind ſo ziemlich alle, die moraliſchen Inhalts ſind — auf Schulen einführte und aus philoſophiſchen Geſichtspunkten läſe; ſo würde man doch endlich dahin kommen, daß man die Jugend nicht bloß Philoſophie, ſondern Philoſophiren lehrte. Faſt in allen unſern philoſophiſchen Stunden ſetzt ſich ein tiefdenkender gründlich gelehrter Mann, nicht wie Sokrates mitten unter ſeine Schüler, ſondern weit über ſie weg auf den Lehrſtuhl; erklärt, theilt ein, demonſtrirt, widerlegt; ſetzt den Schüler über ſeine Allwiſſenheit und Unbetrüglichkeit in Erſtaunen; füllt ihm ſein Gedächtnis mit halbverſtandenen Wörtern an, aber hellt ihm nicht ſeinen Kopf auf, wetzt nicht ſeinen Scharfſinn, lehrt ihn nicht denken. Vielmehr iſt Gefahr, daß er ihn auf ewig vom Denken abſchrecke: denn, im Gefühl ſeines Unvermögens und des unendlichen Abſtandes von ſeinem Lehrer, verzweifelt der Jüngling an ſeinen Kräften, läßt er die Flügel ſinken, die er, ihm nachzufliegen, viel

zu

zu matt, viel zu ſchwer fühlt. — Wie ganz anders würde das ſeyn, wenn ſich der Lehrer zu den Fähigkeiten des Schülers herabließe; wenn er ihm mit einer vortheilhaften Idee von den Fähigkeiten ſeines Verſtandes ſchmeichelte; wenn er Anfangs, ſo zu reden, nur mit ihm flatterte, ihn ſo von Zweig auf Zweig, von Baum auf Baum lockte, und durch dieſe wiederholten, dem Grad der Kraft gemäßen, Anſtrengungen, ſeine Schwingen zu ſtärken und zu entfalten ſuchte.

Dieß eben war die große Kunſt des Unterrichtes, die Platon beſaß. In der Perſon ſeines Sokrates wird er ſelbſt ſo unwiſſend, ſetzt ſich ſeinem Schüler ſo gleich, gewinnt durch dieſe Gleichheit ſo ſehr ſeine Liebe und ſein Vertrauen; flicht ihn ſo innig, und doch ſo unvermerkt, in das Intereſſe der Unterſuchung hinein; giebt ihm nicht eigentlich die Begriffe, ſondern läßt ſie ihn ſelber haſchen, indem er ſie ihm nur auftreibt; läßt ihn die Operationen des Verſtandes, durch welche alle Philoſophie entſtand, ſelber durchmachen, und gönnt ihm den ſüßen Traum,

ſich die Wahrheiten erfunden zu haben. Wie viel Licht muß dadurch im Verſtande aufgehn! Wie viel Muth und Luſt zu fernern Verſuchen erwachen! Und dieſe Verſuche; wie ſehr müſſen ſie die ſo oft geübten Kräfte ſtärken, wie viel leichter, ſchneller, ſichrer je e nachfolgende Uebung machen! — Aus einer ſolchen Platoniſchen Schule, (die ſich zwar freylich nicht ganz und nicht mit allen ihren Vortheilen, aber doch im Weſentlichen wieder herſtellen läßt) kann nie ein bloßer Gedächtnisgelehrter, ein bloßes philoſophiſches Wörterbuch; es muß, wenn die Natur nur in etwas vorgearbeitet hat, ein Denker, ein philoſophiſcher Kopf hervorgehn. Und den zu bilden, war doch wohl einzig die Abſicht der Lektionen?

Ich bin weit entfernt, irgend einem Erfolg in der Welt nur Eine Urſache zu geben. Aber wenn in Griechenland die ſelbſtdenkenden Köpfe ſeltner wurden, und in Rom ihrer faſt gar nicht entſtanden; darf ich da nicht unter die mancherley andern Urſachen dieſes Phänomens auch die zählen: daß bey den Griechen dieſe Me-

thode

thode späterhin in Verfall, und bey den Römern niemals in Gang kam? —

Das Weitere über die Natur und die Vortheile dieser Methode hab ich schon vorlängst in einer Abhandlung gesagt, die, wie ich weiß, Ew. Excellenz zu lesen gewürdiget haben. Ich will also nur das Einzige hier herüber nehmen, was ich dort mit Worten des Kanzlers Bako vortrug: daß uns diese Methode die Begriffe in weit größerer Vollkommenheit giebt; nicht als abgehauene, unfruchtbare Stämme, sondern als frische lebendige Pflanzen, mit ihrer Wurzel und ein wenig daranhangender Erde: so daß derjenige, der sie in seinen Boden aufnimmt und wartet und pflegt, die schönsten Früchte der Erkenntnis davon zu hoffen hat. —

Aber nicht genug, daß aus der Schule eines Platon bessere Weltweise hervorgehn: auch so manches andere Gute, das der menschlichen Gesellschaft wichtig ist, wird darinn vorbereitet. Denn mit den Wissenschaften hat nun der Schüler zugleich die Methode gefaßt: und eben diese

Me-

Methode iſts, was ganze Stände gut; ihr herrſchender Mangel, was ganze Stände ſchlecht macht. Die Gründe dieſer Behauptung liegen unmittelbar im Vorhergehenden. Der wohlunterrichtete Schüler eines Platon wird ſicher ein beſſerer künftiger Lehrer in jeder Art von Erkenntnis, ſicher ein beſſerer Katechet, ein beſſerer Prediger werden: denn dieſer ſoll doch etwas anders, als ein Redner, wie Cicero, ſeyn? — Alle Arten des Vortrags, wovon die auf Schulen gangbaren Autoren den Schülern Begrif und Muſter geben, ſind Erzählen und Deklamiren. Höchſtens noch, wenn etwa Briefe des Cicero oder Luſtſpiele des Terenz geleſen werden, Epiſtolarſtyl und dramatiſcher Dialog. Das ſo wichtige, ſo unentbehrliche Entwickeln und Unterrichten lernen ſie aus keinem. Denn wenn man von Niemanden lernt, was er ſelbſt nicht weiß, ſo wird mans wahrlich nicht vom Cicero lernen, der es nicht konnte. In ſeinen philoſophiſchen Dialogen iſt wenig oder nichts vom Geiſt und der Manier des Platon. — Ich ſage dieſes freyes Urtheil über ihn um ſo zuverſicht-

ſichtlicher, da ſchon vor ein paar hundert Jahren Sigonius die Prämiſſen dazu geſagt hat.

Allein geſetzt auch, es wär uns wirklich ſo unendlich wichtig, Redner zu ziehn; wie wurden denn jene Alten, unſre großen Muſter, zu Rednern? Aus welcher Schule giengen ſie aus? — Aus der Schule des Platon. — Cicero hatte den Platon, von dem er ſo oft mit Bewunderung ſpricht, vielleicht mehr als den Demoſthenes geleſen; und Beſner urtheilt, meines Erachtens, ſehr richtig: daß eben aus ſeiner Liebe zur Redekunſt ſein Hang zur akademiſchen Weltweisheit erklärt werden müſſe. Warum wollten denn wir die Schule verachten, in der ſich unſer großes Muſter der Beredſamkeit, ein Cicero; in der ſich auch ſeine berühmteſten griechiſchen Vorgänger bildeten? Ein Iſokrates, den wir aus dem Diogenes von Laerte als einen Freund des Platon kennen, und ein Demoſthenes, cuius ex epiſtolis intelligi licet, quam frequens fuerit Platonis auditor. (*Cic. Orat.* 4.)

Wir klagen ſo oft über den Verluſt der Originale, der Quellen. Und wie? Die vortreflichſte

lichste Quelle der Beredsamkeit wollten wir haben, ohne daß wir nur würdigten, daraus zu schöpfen? — —

Ich muß abbrechen, wenn Ew. Excellenz nicht auch von mir urtheilen sollen, daß ich auf Schulen zu viel habe deklamiren lernen. Wirklich hab ich, den ganzen Aufsatz hindurch, zu viel an die Sache, und zu wenig an den erleuchteten Kenner gedacht, für den die flüchtigste Erinnerung an seine eigenen Beobachtungen und Einsichten genug war. Aber ich sah schon voraus, daß, wenn die vorgeschlagene Methode Beyfall erhielte, ich nicht für Ew. Excellenz allein würde geschrieben haben.

Ich bin mit der tiefsten Verehrung u. s. w.

Lobrede
auf den König.

Gehalten im Joachimsthaliſchen Gymnaſium
den 24. Januar 1781.

Von

J. J. Engel.

Berlin,
bey Chriſtian Friedrich Voß und Sohn.

Lobrede
auf den König.

Den 24ſten Januar 1781.

Gnädiger,

Höchſtzuehrende Herren,

Wenn ſchon ein zu dürftiger und zu geringfügiger Gegenſtand dem Redner nachtheilig iſt; ſo iſt es noch weit mehr ein zu großer und zu erhabner. An jenem kann noch immer ſein Witz oder ſein Scharfſinn Seiten finden, von denen er merkwürdig erſcheint; er kann durch die Zauberkraft der Beredſamkeit ſeine Zuhörer täuſchen;

kann, wenn auch nicht Bewunderung für den Mann, den er loben will, wenigstens Bewunderung für sich selbst erwekken. Aber wo die Vortreflichkeiten seines Helden zu glänzend, zu mannichfaltig, zu unbegränzt sind; wo er schon alle Seelen der Zuhörer von ehrfurchtsvoller Bewundrung durchdrungen, alle in Erwartung einer eben so ausserordentlichen Kraft der Beredsamkeit findet, als ausserordentlich der Mann ist, der durch sie geehrt werden soll: da muß der Muth auch des kühnsten Redners, zugleich mit der Einbildungskraft und der Sprache, erliegen. Er thut dem Genie seines Helden, und thut vielleicht seinem eigenen Unrecht: jenem,

weil

weil er ihn weniger erhaben in der Schilderung darſtellt, als er in der Natur iſt, und dieſem, weil man nur allzuleicht Schwäche der Kunſt mit Schwäche des Redners verwechſelt.

Darf ichs erſt ſagen, wie ſehr dieß der Fall bey dem Lobredner eines Königes ſey, welcher die Ehre ſeines Jahrhunderts, auf das er ſo mächtig gewirkt hat, und der Stolz eines Volks iſt, das ihn als ſeinen zweyten Schöpfer verehrt? Nicht jene glorreichen Siege des Königs; jene Thaten, die Europa in Erſtaunen ſezten, und oft mehr Wunder einer Gottheit als Wirkungen menſchlicher Kräfte ſchienen; nicht irgend eine ſeiner einzelnen Tugenden und

Vortreflichkeiten, seine weise Kühnheit und Unerschrockenheit, wenn er schlägt, seine vorsichtige Betriebsamkeit, wenn er unterhandelt, sein über dem ganzen Staate offner, immer wachsamer, alles durchspähender Blick, der so schnell jeden Mangel und die Mittel ihm abzuhelfen entdekt; seine Milde, seine Gerechtigkeit, seine Mäßigkeit, seine rastlose Geschäftigkeit; nicht diese einzelnen Thaten und Tugenden sind es, welche die Schwierigkeit der Schilderung machen; aber ihrer aller wundervolle Eintracht und Harmonie, ihrer aller Hinstreben, durch so unzählige mittlere Zwecke hindurch, zu einem einzigen lezten und großen Entzweck, welcher der Ent-

zweck Gottes in seiner Schöpfung und jedes wahrhaftig großen Monarchen in seinem Reich ist: die höchste in der Verbindung mögliche Wohlfarth. Ein Blick auf das Ganze eines solchen Charakters ist, wie ein Blick auf das Ganze der Natur, wo sich jeder einzelne Theil in der Vorstellung verdunkelt: alles, was Sinne, was Einbildungskraft, was Pinsel des Malers davon fassen und darstellen können, sind nur einzelne Seiten, sind nur hie und da herausgehobene Scenen: das Ganze selbst ist kein Anblick und kein Gemälde mehr; es ist eine Wirkung der nachsinnenden Vernunft, ein Gedanke.

Doch wie, wenn ſich eben hier der einzige Weg eröfnete, den Monarchen, mit dem uns die Vorſehung geſegnet hat, auf eine nicht ganz unwürdige Art zu loben? Wie, wenn dieſer Weg nicht die beredte Erzählung ſeiner zu großen und zu zahlreichen Thaten nach aller ihrer Weisheit und Zweckmäßigkeit, nicht der fruchtloſe Verſuch einer lebendigen Schilderung ſeines ganzen Charakters wäre, wie er ſich durch das Unterſcheidende ſeiner Lage unterſcheidend ausgebildet, und unter ſo unzählig mannichfaltigen Umſtänden, in ſo verwickelten Situationen, geglänzt hat; wie, wenn es eine mehr ruhige, unterſuchen-

———, nur durch die ſtille Begeiſterung der

Ver-

Vernunft sich erhebende Betrachtung jener allgemeinen Vortreflichkeit wäre, die sich mehr oder minder bey jedem wahrhaftig großen König, und mit einem ganz sichtbaren, nicht zu verkennenden, Vorzuge bey diesem Einzigen findet? Freylich wird da an die Stelle des Gemäldes ein nur flüchtiger unvollendeter Schattenriß, ein Entwurf der äussersten Linien, treten; aber zu dem vollen, redenden und beseelten, Gemälde fehlen die Farben, oder wenn diese Farben der Sprache selbst nicht fehlen, so fehlen sie wenigstens mir, der ich auch jenen Schattenriß nur mit ungewisser und zitternder Hand werde zeichnen können. — —

Wer auf die Stimme der Schmeicheley hört, die muthwillig alle Begriffe verfälscht, oder des Blödsinns, der keinen ergründet; der wird der groſsen Könige in allen Jahrhunderten und in den Geſchichtbüchern aller Völker finden. Aber wer nur denjenigen groß nennt, der in einem ungewöhnlichen Grade Alles iſt, was er ſoll; wer aus der Anzahl großer Monarchen jeden ausſtößt, deſſen Regierung nicht durch ihn ſelbſt, ſondern nur durch das glückliche einträchtige Genie vortreflicher Diener glänzte und der nur weiſe genug war, ſich leiten zu laſſen, da er ſelbſt hätte leiten ſollen; wer, mit erwandtem Blick auf den einzigen

würdigen Zweck eines Königs, keine, auch nicht die glänzendsten, Thaten bewundert, sobald sie jenem Zwecke entgegenlaufen; wer das einseitige Talent des Kriegers von dem mannichfaltigen, so viel andere Talente in sich schliessenden eines Monarchen unterscheidet: der wird der großen Könige, groß im echten Sinne des Worts, durch ganze Jahrhunderte und unter ganzen Nationen vergebens suchen. Er wird, schon eh er sucht, ihrer nur äusserst wenig zu finden hoffen: Denn wie sehr er auch seine Forderungen mäßigen, wie sehr er auch sein Ideal, ohne es gleichwohl zu zerstören, herabstimmen mag; so ist und bleibt das Ideal eines Königs das

höchſte denkbare aller menſchlichen Ideale: und wenn, nach dem allgemeinen Geſetz der Natur, das Vortreflichſte in jeder Gattung nur ſo ſelten erſcheint; wie ſelten muß unter der kleinen Anzahl der Könige der Mann hervortreten, der den Forderungen des ſchwerſten aller Aemter Genüge thut, und der, das Größte und Höchſte zu ſeyn, was Menſchen ſeyn können, beydes die Kräfte und den Entſchluß hat!

Schon der ſpekulative Denker, ſo viel er von der unendlichen Ideenfülle, die ſich in dem einzigen Begrif eines Staats zuſammendrängen, abſchneidet, und alle die unſäglichen Hinderniſſe der Ausführung von Plänen vergißt, die auf dem Blatt

zu zeichnen und zu berechnen ſo leicht, und in der Wirklichkeit darzuſtellen, ſo ſchwer ſind; ſchon der Philoſoph, ſag ich, ob er gleich nur über ſo vereinfachten, allgemeinen Begriffen arbeitet, findet ihrer noch immer ſo unzählige zu überblicken und zu verbinden, daß die Schöpfung des Ideals von einem vollkommnen glücklichen Staate eine ſeiner genievollſten Arbeiten iſt. Der Philoſoph auf dem Throne, — oder nicht der Philoſoph, ſondern der erleuchtete thätige Weiſe, der das Haupt ſeines Staatskörpers nicht bloß heißen, ſondern ſeyn, nicht bloß vor den übrigen Gliedern, ſelbſt vielleicht das müſſigſte Glied, hervorragen, ſondern auch als Haupt für den ganzen

Körper denken und alle seine Bewegungen ordnen will: welch eine weit-größere Masse von Ideen muß er anspannen, bearbeiten, einander unterordnen, vereinbaren können! Das Ideal, das er schaffen, oder wenn es vorhanden wäre, wenigstens fassen und durchdenken soll, ist das besondre dieses wirklichen Staats, von dieser eigenthümlichen Lage, diesem Maaß innrer Kräfte, dieser Verwicklung äußrer Verhältnisse, diesem Charakter des Volks, diesen Rechten, Gewohnheiten, Sitten, diesem Grad der Kultur, diesen vorhandenen Hülfsmitteln. Es ist jenes Ideal des Weltweisen, aber unendlich reicher an Bestimmungen und eben dadurch an Schwierigkei-

keiten. Was für innere Vollkommenheiten jeder Art, in welchem Grade, zu erreichen möglich? auf welchen Wegen? welche nach den Umſtänden die wichtigſten? wie jede andere nach ihnen abzumeſſen, daß keine zum Ruin des Ganzen übertrieben werde und doch auch keine ermangle? wie jedes durch jedes unterſtützen, die zahlloſen Räder der groſſen Maſchine in einander eingreifen zu laſſen? wie die Geſetzgebung, die Disciplin, die Staatsökonomie, jedes für ſich und jedes in der Verbindung, auf die höchſte Vollkommenheit hinzurichten? wie das gröſte fremde Intereſſe, mit welcher Vorſicht, in das eigene zu verweben? wie bey Bündniſſen und Freundſchaften

das Ansehen mit der Nothwendigkeit, die Klugheit mit der Redlichkeit zu verbrüdern? alle diese so verwickelten, so unzählig viel befassenden, Aufgaben zu lösen und glücklich zu lösen: Was für Forderungen an einen König! Was für ein Geist muß es seyn, der sich bis zu der Höhe, wo die Uebersicht möglich ist, emporschwingen und mit dem Blick des Adlers den ganzen weiten Kreis überschaun soll!

Aber dieses Ideal nur innerhalb der Seele schaffen, ist nicht genug; der Monarch soll ihm auch ausser der Seele Wirklichkeit geben; soll es, bey dem steten Fluß, und Wechsel der Dinge, immer von neuem

---

archdenken, ergänzen, erweitern, es in

lau-

tausend und aber tausend seiner Bestimmungen umändern; soll jede Lage der Dinge beurtheilen, und indem er den einen Blick in die Vergangenheit, den andern auf die Gegenwart richtet, die Zukunft enträthseln; soll jede Gelegenheit zur Vervollkommung ergreifen und nuzen, jeder Gefahr, die sein edles Werk zu zerstören droht, entweder ausbeugen, oder sie niederkämpfen; soll beydes die fähigsten und die redlichsten Diener wählen, sie weder durch Vertrauen lässig, noch durch Mistrauen schüchtern machen, in allen den wichtigern Angelegenheiten des Staats mit eigenen Augen sehn, mit eigenen Kräften wirken. Was für neue Talente, welche

Klugheit und Kunst an der Seite der Wissenschaft, welche Menschenkenntnis, welcher Prüfungsblick, welche Vorsehungsgabe, welche Geistesgegenwart, welche Vereinigung aller der namenlosen Eigenschaften wird erfordert, ohne die keine glückliche Führung der Geschäfte möglich ist; deren Mangel so oft die weisesten Maasregeln unkräftig gemacht und die überlegtesten Entwürfe hat scheitern lassen! Nicht bloß den allgemeinen Geist aller der Kenntnisse, auch die Gaben, die praktischen Fertigkeiten aller seiner Diener, des Kriegs und des Friedens, muß der vereinigt besitzen, der sich in der That als aller Meister und König zeigen, der sie nicht nur prü-

prüfen und auswählen, ihnen nicht nur Richtung und Anstoß geben, sondern auch überall selbst an ihrer Spitze wirken, selbst seinen Geschäften vorstehn, seine Heere führen, seine Schlachten gewinnen will.

Dennoch, so groß schon diese erste Forderung an den Geist eines Königs ist, so ist die zweyte an seinen Willen noch größer. Nicht zwar die der Arbeitsliebe und Geschäftigkeit überhaupt: denn ein großer Geist ist ein gebohrner thätiger Geist, dem Muße bald unerträglich und Wohlust ekelhaft wird; aber die strenge, schwere, fast nie erfüllte Forderung der unausgesetzten, ganzen und wahren, Thätigkeit, die nichts verachtet, zurückläßt, verschiebt, die nie

das Leichtere dem Schwerern, das Angenehmere dem Nothwendigern, vorzieht, die nicht dem schmeichelhaften liebkosenden Lokken der stärkern Neigung, sondern dem ernsten Ruf der Vernunft gehorcht, mag er sie zu Beschwerlichkeiten oder Ergetzungen, zu Arbeiten des Körpers oder der Seele, des Gefahrvollen Kriegs oder des sichern Friedens, wecken; die nicht das eine Mal aus Eckel und Ueberdruß weit vor dem Ziel ermattet, noch das andre Mal im hitzigen, leidenschaftlichen Anlaufe über das Ziel hinausspringt.

Der untergeordnete Diener, in seinem engern Kreise von weit gleichförmigern Geschäften, denen er sich aus Neigung ge-

gewidmet hat, findet dennoch, in der Verbindung aller, eine Menge kleiner, leerer, reizloser Arbeiten, die er fürchtet, denen er ausweicht, die er so viel als möglich von sich abwälzt: und ein König? Er, dessen Kreis von Geschäften gegen jeden andern so grenzenlos ist; wie viele, selbst der nothwendigern, unumgänglichern, muß er mit aller seiner Neigung streitend, wie peinlich alle die mechanischen, geistlosen, in eckler Einförmigkeit ewig wiederkehrenden Arbeiten finden, deren Versäumnis gleichwohl gefährlich wäre; die alle gethan, und von Ihm, dem großen Genievollen Geiste gethan seyn wollen, der hier über seiner Kraft selbst zu ermatten in Gefahr ist, den

seine Thätigkeit selbst an der Thätigkeit hindert! — Von einer andern Seite hat jeder Geist seine Lieblingsentwürfe, die den andern so gern alle Aufmerksamkeit rauben: jedes Herz hat seine Schwächen; und wie der volle blutreiche Körper, wenn er einmal erkrankt, den tödtlichsten giftigsten Uebeln, so ist der große kraftvolle Geist den schrecklichsten verderblichsten Leidenschaften unterworfen: Woher da Gegenmittel und Gleichgewicht; woher da Kraft nehmen, welche die ganze Seele in Achtung, das widerspenstige Herz in Gehorsam erhalte? Jener, der untergeordnete Diener, hört, ausser der sanften Stimme der Pflicht, die in seinem eignen Innern erschallt, noch die gebie-

bietende, warnende, ſtrafende Stimme des Obern; er hat für ſeine Trägheit einen Sporn, für ſeine Leidenſchaft einen Zügel: aber ein König? Er, der Geſetzgeber der Nation, ſelbſt keinem Geſetz unterwürfig, der Richter Aller, von keinem andern gerichtet: was hat er, das ihn in Schranken erhalten, ihn antreiben oder zurückhalten könnte, als einzig ſeine eigene Tugend? als die Gewalt ſeiner Vernunft über alle, auch die Lieblingsneigungen ſeines Buſens? Und doch iſts um ſeine echte Größe gethan; verloren iſt der Ruhm, den er durch ſeine Talente ſich ſelbſt, die Glückſeligkeit, die er ſeinem Volke erwerben könnte, wenn er nicht ſeiner Vernunft jene Ge-

walt über die Seele eben so unumschränkt giebt, als er selbst sie in seinem Reiche ausübt; wenn er für seine Thätigkeit eine andere Regel, als die des Besten seines Volkes und seines Throns hat; wenn er nicht zu den seltnen, vortreflichen, Geistern gehört, bey denen Erkenntnis des Besten Wille und Wille That ist.

Aber einer Thätigkeit, bloß auf Geheiß der Vernunft, hängt so gerne, von ihrem Ursprunge her, jener Charakter der Kälte, der Trägheit und Langsamkeit, an, der immer ihre Wirkung schwächen, oft sie vernichten, dann und wann selbst verderblich seyn würde. Fordre die Staatsklugheit, nach aller Lage der Umstände, den

Krieg,

Krieg, und fordre ſie ihn da, wo eben der Monarch in Entwürfe des Friedens vertieft iſt, die den vorzüglichſten Kräften ſeines Geiſtes freyes Spiel geben, für die er ſich im Fortgange immer mehr erwärmt, je mehr ſie ſchon Sorgen gekoſtet haben, und die er nun alle mit widerſtrebendem Herzen aufgeben ſoll: welche Uebel kann da Kälte, Trägheit, Langſamkeit ſtiften! Nur eine raſche kühne Hand ergreift die vorüberfliehende Gelegenheit, und nur ein feuriges Anſprengen wirft große Hinderniſſe zu Boden. Soll der beſte edelſte Wille des Monarchen die ganze wohlthätige Wirkung haben, die er kann, ſo muß noch der letzte, der vollendende Zug zum Charakter hin-

hinzukommen: Er muß fähig seyn, ohne Leidenschaft, Leidenschaftähnlich zu handeln: er muß eine Seele voll Feuer und dieß Feuer in seiner Macht haben; nicht nur, um es da, wo es natürlicher Weise ausbricht, zu mäßigen oder zu dämpfen, sondern auch um überall, wo es ausbrechen soll, es hinzugebieten. Die allgemeine Liebe des Besten seines Volkes, und der edle große Ehrgeiz, durchaus den Beyfall der Weisesten, vor allen aber seiner selbst zu haben, muß die reine, herrschende und mächtige, Flamme seines Busens seyn, an der sich jeder einzelne Vorsatz entzünde, die jede seiner Thaten befeure. — —

Wer ſich ſelbſt zu ſchwach fühlt, um Seelen von dieſer Stärke, oder zu eingeſchränkt, um Geiſter von jenem Umfange der Fähigkeiten für mehr als Weſen der Einbildung und geträumte Ideale zu halten; den werden die vergangnen Jahrhunderte durch hie und da einen großen edlen Geiſt, der bey innrer Vortreflichkeit auch die äuſſern Anläſſe ſich zu bilden und zu entwickeln fand; den wird vor allen das unſrige durch das Beyſpiel eines Monarchen beſchämen, deſſen Geſchichte die einzige ſeiner würdige Lobrede iſt. Seine Thaten, ſowohl des Kriegs als des Friedens, ſein öffentlicher und ſein beſondrer Charakter; Alles redet.

Wenn die Wirkung von ihrer Urſache, das Werk von dem Werkmeiſter, zeugt; ſo mag das Reich von dem Geiſte zeugen, dem es Ausbildung und Vollendung verdankt. Wo war im Alterthume, oder wo iſt zu unſern Zeiten das Reich, das an abſichtsvoller Weisheit des innern Baues, an richtiger Ordnung oder feſter Verbindung der Theile, dem unſrigen vorſtünde? Oder vielmehr: Wo iſt das Reich, das, als Syſtem mit Syſtem, mit dem unſrigen könnte verglichen werden? — Wenn je ein Staat war, der einen tief durchdachten, überall verbundnen, auf die höchſte durch ihn nur mögliche Wirkung berechneten Plan hatte; ſo iſts der unſrige. Wenn je ein Staat

war,

war, in welchem Würde und Majeſtät des Throns ſo innig mit der aufmerkſamſten Sorge für die Unterthanen zuſammenhing, in welchem beyder Erhaltung und Wohl ſo vorzüglich auf Macht beruhend, die Macht ſo richtig gegen die umgebenden Mächte abgewogen, zu ihrer vollen, ſchnellen, ausdaurenden Wirkſamkeit die ganze öffentliche Haushaltung ſo unentbehrlich; die Sorge für die Macht in die Sorge für Nahrung und Wohlhabenheit der Bürger durch ſo mannichfaltige Kanäle wieder zurückgeleitet, Alles in Allem, Kleines in Großem und Großes in Kleinem, ſo tief gegründet, Alles ſo ganz nur Ein Räſonnement war; ſo iſts der unſrige. Wenn

je ein Staat unverträglich ſcheinende Eigenſchaften in Harmonie ſtimmte, die rauhen Künſte des Kriegs mit den ſanften Künſten des Friedens verſöhnte, und gleich ſehr der innern Gerechtigkeit, Aufklärung, Geiſtesfreyheit, als der äuſſern Sicherheit durch Macht und durch Bündniſſe wahrnahm, ſo iſts der unſrige. Wenn je in einem Staat die Unvollkommenheiten, wie in der Welt die Uebel, nicht die Schuld des bildenden Geiſtes, ſondern der widerſtrebenden Materie, waren; ſo iſts der unſrige. — Nur der Unverſtand meiſtert, und ſteht erſtaunt, wenn ſich ihm hie und da die Nothwendigkeit von Uebeln verräth, die er mit beſſrer Erkenntnis ſo leicht geho-

ben

den glaubte: die Klugheit, mit tieferm Blick in den Zusammenhang, sieht die Theile durch das Ganze gerechtfertigt, erkennt in den Unvollkommenheiten Quelle oder Bedingung höherer Vollkommenheit, und schweigt, wo sie nicht durchblickt, voll Ehrerbietung, weil sie in dem dunklern verdecktern Theile des Plans die nehmliche Weisheit muthmaßt, die ihr aus dem hellern und offnern entgegenleuchtet.

Diesen Staat aber, von so richtiger, seiner Natur so gemäßer, durch so weise Mittel so wohl erreichter Absicht; wer hat ihn entworfen? Wer die Gedanken dazu, die er vorfand, mit so scharfem Blicke gefaßt, so meisterhaft ausgebildet,

erweitert, vollendet? Ehe noch die Erfahrung spricht, läßt uns schon die Vernunft errathen: daß so ein System nur Werk eines einzigen Geistes seyn konnte: und wer war er, dieser kühne, genievolle, allumfassende Geist? Eben der, der für seinen großen Entwurf auch die Mittel, ihn wirklich zu machen, fand; dessen Anschläge sein Reich von einem nur mittlern Ansehen zu einem Grade der Macht und des Einflusses erhoben, daß einst halb Europa — wer entscheidet, ob vor Furcht oder vor Eyfersucht? — sich die Hände bot, es zu zertrümmern und zu zerreissen. Eben der, der ein Leben auf dem Throne hindurch, von sichrer Klugheit geleitet, nie einen

Schritt

Schritt zurückwich, immer ſich vorwärts Bahn brach; der auch da, als ihn ſeine Feinde ſchon im Geiſte vernichtet ſahn und, ohne Furcht der Beſchämung, laut vor der Welt, von ſeinem Falle und ihrem Triumphe ſprachen; da, als ſeine Freunde und neidloſen Bewunderer — denn Bewunderer waren alle! — für ihn zitterten und kaum mehr zu hoffen wagten; auch da noch, geliebt von der Vorſehung, Wege zur Rettung, zur Wiederherſtellung, zur Vergrößrung entdeckte: Er allein wars, der Königl Wenn einſt ſein Geſchichtſchreiber die Abſichten der Einrichtungen, die Entwürfe der Thaten, wenn er den Geiſt ſucht, der überall vorwaltete, und in jedet

auch der mißlichſten Lage Auswege und Hülfsmittel fand; durch und durch wird er auf ihn, und nur auf ihn, den Monarchen, treffen. Aus ſeiner Seele nahmen die Feldherrn, aus ſeiner Seele die Verweſer des Staats, ihre Entwürfe, und all ihr Ehrgeiz, den ſie kannten, war der: zu ſeiner Billigung auszuführen, was zu ihrer Bewundrung von ihm gedacht war; all ihr Stolz: daß ein Geiſt von ſeiner Größe und ſeiner Tiefe der Einſicht eben ſie zu Werkzeugen und zu Mitgehülfen erkohr.

Doch was red' ich nur immer von Weisheit, Abſicht, Anſchlägen, Entwürfen? Als ob ſich nicht in dieſem wunderba-

ren Könige mit dem Geiſt und den Einſichten des Feldherrn, des Staatsmanns, des Geſetzgebers, zugleich alle Gaben und Fertigkeiten zur Ausführung verbänden! oder als ob ſeine weitgreifende, unermüdbare Thätigkeit irgend einen Anlaß, dieſe Talente ſchimmern zu laſſen, verſäumt, irgend eine der Arbeiten, die ihm ſelbſt zu verrichten möglich war, Andern übertragen hätte! War Ers nicht ſelbſt, der mit aller Ueberredungsgabe, Feinheit, Geiſtesgeſchmeidigkeit eines Staatsmanns, jeden Großen, den er wollte, zum Freunde gewann? der ſeine Staatsverbindungen errichtete? ſeine Verträge und Bündniſſe ſchloß? Wars nicht ſein eigenes Licht, das

die Nation aufklärte und Vorurtheile jeder Art in ihrer Blöße beschämte? Wars nicht sein eigener Muth, der sein unüberwindliches Heer befeuerte? seine eigene Kriegskunst, die aller Orten den zweymal, dreymal, stärkern Feind vor ihm hertrieb? Und in jenem schwarzen schrecklichen Zeitpunkt, da Alles mit einer Wut auf ihn einbrach, daß römischer Muth hätte zagen und römische Standhaftigkeit wanken können: wars nicht seine eigene Entschlossenheit, Tapferkeit, Geistesgegenwart, unerschütterte Festigkeit, die das Reich vor dem Untergange — oder was sag ich nur vor dem Untergange? — vor der mindesten Einbuße einer Hütte oder einer Erdscholle

an den äuſſerſten Grenzen reizte? Wars nicht ſeine eigene haushälteriſche Kunſt womit er ſo ſchnell jede Spur des Verderbens vertilgte? die Trümmer wieder zu Mauren, die Aſchenhaufen zu Städten, erbaute? das Heer verſtärkte? die Zeughäuſer anfüllte? die Schatzkammer erweiterte und Millionen auf Millionen häufte?

Eine ſo anhaltend, ſo wirkſam, auf ſo mannichfaltige Art bewieſene Gröſſe des Geiſtes läſt ſchon von ſelbſt auf den Adel und die Stärke des Willens ſchlieſſen, der ſich ſo einem Geiſte zugeſellte. Wer nur flüchtig beobachtet, den verführt das Feurige, Raſtloſe, immer auf Vollendung Dringende, immer auf den höchſten Punkt,

Gerichtete in der Thätigkeit dieſes Königs, daß er überall Leidenſchaft und Leidenſchaft von ungewöhnlicher Stärke ahndet. Aber bald, bey mehrſeitiger Beobachtung, fällt er von Widerſprüchen in Widerſprüche, bis ſich ihm endlich der große Gedanke darbietet: daß die Macht der Vernunft über Seelen von höherer Ordnung Alles vermögen müſſe; und die Widerſprüche verſchwinden. Wenn man die eigne häusliche Sparſamkeit des Monarchen, ſeine große Aufmerkſamkeit auf jede ſchon vorhandne oder noch zu entdeckende Quelle der Reichthümer, ſeine Sorgfalt ſieht, die Güter der Unterthanen innerhalb den Grenzen zu erhalten: wie ſollte man nicht auf

herr-

herrſchende Begierde nach Schätzen rathen? Aber nun bringe der Landmann, dem der überſchwellende Strom die Aernte nahm, ſeine Klagen vor den Thron; ein entkräfteter, durch Krieg und Mißwachs zu Grunde gerichteter, Adel fordre werkthätige Hülfe: und wie willig, wie ganz gegen die Natur der geahndeten Leidenſchaft, werden die Tonnen Goldes, die der allgemeine Hausvater zur Vertheidigung ſammelte, zur Ernährung dahingegeben! Oder gerathe das Gleichgewicht der Macht in Deutſchland, gerathe Freyheit und Recht Bundesverwandter Fürſten, in Gefahr: und wie ohne Bedenken, wie ohne Verlangen der Wiedererſtattung, werden Mil-

lionen aufgeopfert, um das Heer in Bewegung zu ſetzen!

Wo der König als Feldherr erſcheint, da verführt das ungewöhnliche Feuer ſeiner Operationen zu einem andern Irrthum. Dieſe anſcheinende Hitze, womit er ſo ſchnell jeden kommenden Frühling aufbrach; dieſe ungeduldige Eile, womit er oft ſchon ein Heer geſchlagen hatte und vor den Hauptſtädten der Provinzen lag, wenn ſie ihn kaum über den Grenzen glaubten; dieſe reiſſende Gewalt, womit er in einem einzigen Feldzuge die feindliche Macht, wie der Sturmwind die Wolken, vor ſich aufrollte, von ihren Bergen, aus ihren Verſchanzungen ſtürmte, in die

Haupt-

Hauptſtadt zuſammenpreßte, belagerte, über Felſen und Ströme unter tauſend Gefahren einen andern Feind ſuchte, ihn ſah und in alle Winde zerſtreute; durch neue Provinzen einer noch ſtolzern ſiegreichen Macht entgegenging, ſie angrif, vernichtete, alles, was das Schwert nicht fraß, in den Schnee der Gebirge jagte, und nicht eher, als nach Eroberung einer Hauptſtadt und eines ganzen feindlichen Heeres ruhte: dieſe erſtaunenswürdige Hitze, Eile, Gewalt; was läßt ſie anders, als den entſchiedenſten Charakter eines Kriegers, mit aller ihm eigenen Rauhigkeit, Wildheit, Härte, vermuthen? Wahrlich! kein Alexander Griechenlands oder Nordens,

dens, wie ſehr ſeine Leidenſchaft Krieg und Geräuſch der Waffen ſeine Wohlluſt war, iſt je mit ſo ungeſtümem Feuer von Schlacht zu Schlacht, von Siege zu Siege geeilt, als dieſer ſo gefürchtete, ſchreckliche — Friedliebende Weiſe, der, weil er Alles iſt, was er will, auch das in der Vollkommenheit war, was er nur aus Nothwendigkeit wollte; das, was mit den natürlichen Neigungen ſeines Herzens vielleicht am meiſten ſtreitet: ein Feldherr. Denn betrachte man ihn, wo er völlig ſich ſelbſt gelaſſen handelt, in ſeiner Familienliebe und Freundſchaft, in ſeinen Vergnügungen, in den Arbeiten ſeiner müſſigen Augenblicke: wo iſt da Spur oder Verdacht eines wilden,

krieg-

kriegrischen Geistes? Blickt nicht vielmehr überall ein sanfter, zärtlicher, oft bis zum Weichen zärtlicher Charakter hervor? Jene Entfernung von allen Geräuschvollen lärmenden Ergetzungen, wie die der Jagd sind; jene Sprache, die er nicht bloß als Sprache der Höfe aus Gewohnheit, die er aus Wohlgefallen, aus Liebe, spricht und ihr so gerne für Feinheit und Geschliffenheit ein wenig Schwäche vergiebt; jener entschiedne Geschmack für diejenige unter allen Künsten, die am meisten zum Herzen redet; jenes Instrument, auf welchem er Meister und im Ausdruck des Zärtlichen groß ward, das weichste und sanfteste unter allen; jener Tonkünstler, dem er, we-

gen

gen der Anmuth des Satzes und der Lieblichkeit des Gesanges, vor Allen den Preis gab; wie sehr verkündigt das Alles natürliche Milde, Empfindsamkeit, Sanftmuth! Sollen wir ihn mehr bedauren, oder mehr ihm Glück wünschen, daß ihn die Vorsehung auf einen Thron rief, dessen wichtigste Pflichten ihm so wahrscheinlich eine stete Verläugnung kosteten? Bedauren werden wir ihn mit der ersten Empfindung, aber Glück werden wir ihm nach der Ueberlegung wünschen: daß eine so völlige Selbstbeherrschung, eine so wunderthätige Kraft des Entschlusses, die höchste Ehre der Menschheit, und sie fühlen und üben, die edelste aller Wohllüste ist.

Nicht

Nicht ſo glänzend, wie der Held im Feldlager und an der Spitze des Heers, aber in der That noch bewundernswürdiger iſt der ſtille ruhige Arbeiter im Frieden. Zu Schlachten und Stürmen rief ihn mit zu lauter Stimme das Wohl des Vaterlandes und die Ehre des Throns, und einmal beſchloſſen konnten Thaten von ſolcher Wichtigkeit einen ſo großen Geiſt nicht anders als anziehn: aber jede Klage und jede Bitte hören, auf jede unbedeutende Frage antworten, jede oft zudringliche Aufmerkſamkeit auch des mindeſten Unterthanen erwiedern, und nie von dem einmal gemachten Geſetze ſich losſprechen, nie dieſe oft ſo

ver-

verächtlich ſcheinenden, über ihrer Geringfügigkeit mühſamen und ihrer Einerleyheit peinlichen Arbeiten bis zum kommenden Tage ausſetzen: welche Mannheit, welche Stärke des Entſchluſſes kündigt das an! Welche Anhänglichkeit an die Pflicht, auch da, wo ſie mit den großen Zwecken des Monarchen nur durch ſo einzelne, feine, in dem Gewirre aller ſo leicht ſich verlierende Fäden verknüpft iſt! Und kennte noch dieſer Monarch nicht Arbeiten von ganz andrer Natur! Aber ſo geliebt, geſchmeichelt, begünſtiget von den Muſen, ſich ihnen entwinden, ihren ſo mächtigen, durch Unſchuld ſelbſt ſo verführeriſchen, immer

ſchö-

ſchönern und immer gefährlichern Reizen widerſtehen, um freywillig auch die kleinſten reizloſeſten Pflichten zu erfüllen, und in dieſer Denkungsart ein Leben hindurch beharren: wahrlich! das beweiſt einen Adel und eine Größe, die, wenn ſie nicht eben ſo ſehr die Einbildungskraft füllt, wenigſtens in den Augen der Vernunft erhabner, als ſelbſt die kühnſte Entſchloſſenheit in Gefahr, iſt. — —

Dieſe Herablaſſung des Königs, dieſe Achtung, deren er alle, auch ſeine geringſten Unterthanen würdigt, iſt das feſteſte Band der Liebe zwiſchen ihm und dem Volk. Wenn ſchon Größe an ſich mit ſo wunder-

thätiger Kraft auf die Gemüther wirkt; mit welcher Kraft muß erſt Güte in Verbindung mit Größe wirken! Ehrfurchtsvoll, dankbar gegen die Vorſehung und gegen ihn, unter tauſend Wünſchen für die Verlängerung ſeines Lebens, feyert alles, was ihm gehorcht und durch ihn glücklich iſt, dieſen Tag; feyern ihn mit vorzüglichem Rechte wir, da er mit ſo herablaſſender Aufmerkſamkeit auch für uns, auch nur noch jüngſt, durch die weiſe Einrichtung unſerer Arbeiten ſorgte. — Aber wie, theure Jünglinge, wollen wir ihn feyern, dieſen Tag, und was nennen wir feyern? Nur das: von den gewöhnlichen Arbeiten des

Le-

Lebens ausruhn, und den erſchlafften Kräften, durch Ergetzlichkeiten, Spannung und Ton zurückgeben? Oder nicht vielmehr das: den Blick der Seele, zu ihrer Erleuchtung und Vervollkommung, in ſie ſelbſt kehren, alle die Gründe der Thätigkeit überdenken, die Vorſätze faſſen oder erneuern, durch welche das übrige Leben regiert werden ſoll? Wenn wir auf dieſe beſſere würdigere Art einen Tag, wie den heutigen, feyern: was für Ermunterungen zur Erfüllung unſers Berufs werden wir, ſelbſt in der Gröſſe des Königs, finden! Dem erleuchteten weiſen Weltbürger iſt der Gedanke an einen Vater der Natur, deſſen

Zwecke lauter Güte, ſo wie ſeine Mittel lauter Weisheit, ſind, nicht nur ein entzückendes Licht für den Geiſt: er iſt ihm auch eine belebende Kraft für das Herz; ein lauter, alle Begierden der Seele weckender, unwiderſtehlicher Aufruf zur Tugend. Nichts erhöht ihn in ſeinen eignen Augen ſo ſehr, und nichts entzündet ihn mit einer ſo brennenden Liebe ſeiner Pflichten, als die Erkenntniß: daß er durch Tugend mit dieſem Vater der Natur in Gemeinſchaft tritt, daß er durch ſie in ſeinem kleinen Wirkungskreiſe das Gegenbild Gottes in dem unermeßlichen des Weltalls wird; und da ſein kleiner Kreis von jenem unermeßlichen ein Theil iſt:

iſt: daß er durch Tugend, gleichſam an der Seite des allerhöchſten der Weſen, ein Freund, ein Gehülfe der Gottheit, zu ihren Abſichten mitwirkt. Und ſo, wie dieſe Erkenntniß den Weltbürger; ſollte nicht eben ſo den edeldenkenden Bürger des Staats der ſtolze Gedanke rühren: daß die Abſicht, der er ſich widmet, mag ſie Aufklärung und Sittenbeßrung des Volks, oder Dienſt im Tempel der Gerechtigkeit, oder Sorge für das Leben der Bürger ſeyn, in den Plan ſeines wohlthätigen, großen, erhabnen Monarchen mit eingeflochten, mit unter denen iſt, die ſeine eigne königliche Seele beſchäftigen? Sollte ihn nicht der

ſtolze Gedanke rühren: daß er ſich durch redliche, eyfrige Erfüllung ſeines Berufs mit einem ſo erhabnen Geiſte zu Einem Werke verbindet und in einem höhern Sinne des Worts ſein Geſellſchafter und Freund wird, als manche — die nur ihrer Geburt wegen ſein Angeſicht ſehn und die Vergnügungen ſeiner Tafel theilen? Laſſen Sie uns trachten, theure Jünglinge, daß wir ihm ähnlich werden! Wenn es, ohnerachtet der Unendlichkeit des Abſtandes, kein ſinnloſer, ſondern vielmehr der erhabenſte aller Gedanken iſt: Gott nachahmen; ſo iſt es, bey einem zwar großen, aber

doch

doch nur endlichen Abſtande, noch weit weniger ein ſinnloſer, es iſt ein würdiger edler Gedanke: dem König nachahmen! Denn was heißt es im Grunde mehr, als, ſo wie er, die ganze Natur ſeines Berufs erforſchen, die Erfüllung der Pflichten dieſes Berufs zur herrſchenden Neigung ſeiner Seele machen, ihr muthig alle übrigen unterwerfen, und unermüdet alle ſeine Thätigkeit gegen den erkannten Punkt der Vollkommenheit richten? Wenn wir gut, und bey vorzüglichern Kräften groß ſind; ſo ſind wirs überall, auf dem Thron, im Pallaſt, in der Hütte, nur durch

Eine

Eine Tugend. Der Unterſchied an Ausbreitung, an Wirkung, an Glanz und an Herrlichkeit iſt unendlich; aber im Grunde und im Weſen iſt es die nehmliche Kraft, womit eine Lampe ihren engen Raum, und womit eine Sonne die Welt, erleuchtet.

Rede
am Geburtstage
des Königs.

Den 25ſten September 1786.

Gehalten

von

J. J. Engel.

Berlin,
bey Chriſtian Friedrich Voß und Sohn

An

Seine Excellenz

den

Königl. Preuß. Staats- Krieges- und Cabinetsminiſter

Herrn

Grafen von Herzberg

Ritter des ſchwarzen Adlerordens

Curator der K. Akademie der Wiſſenſchaften,

ꝛc. ꝛc.

Gnädiger Herr,

Eine Rede, die das gerechte Lob Friederichs mit dem gleich gerechten Lobe Friederich Wilhelms verbindet: wem anders, als dem edlen und großen Staatsmanne, dem vertrauten Freunde beider Könige, könnt ich sie widmen?

Oder wie ſollt' ich es nicht, da ich nur dieſe Gelegenheit habe, Ew. Excellenz für eben ſo unerwartete als unverdiente Beweiſe Ihrer Huld die innigſte und ehrfurchtsvollſte Dankbarkeit zu verſichern, mit der ich erſterbe

Ew. Excellenz

Berlin, den 1. Oct. 1786.

unterthänig gehorſamſter
J. J. Engel.

Durchlauchtigſte Königliche Prinzen,

Gnädiger,

Hochgeehrte Herren,

Die Vorſehung, die das Leben unſers unſterblichen Friederichs ſo groß und ſo herrlich gemacht hatte, hat Sein Ende nicht minder groß und herrlich gemacht. Noch hat kein König, deſſen Namen uns die Geſchichte aufbehielt, eine ſchönere Laufbahn ſchöner vollendet, als Er. Wenn Guſtav Adolph — einer der Wenigen, die ich neben Ihm aufzuſtellen wage — mitten auf ſeinem ruhm-

vollen Wege in die Arme des Sieges hinſinkt; wenn ſein Vaterland laut um den Edelſten ſeiner Söhne, das unterdrükte Deutſchland laut um ſeinen großmüthigen Retter jammert; wenn das Schikſal von Nationen, wenn die Wage Europens ſchwankt, weil ein Einziger fiel: — iſt er ſchöner, dieſer geprieſne, bewunderte Tod, als wenn Friederich, nach ſo viel Thaten der Unſterblichkeit in den Jahren der Kraft, noch als Greis Seine Feinde in Ehrfurcht, Seine Freunde in ungeſchwächtem Vertrauen erhält? wenn Er im hohen Alter, und auch da noch, wo Ihn Mattigkeit niederdrükt, und Schmerzen Ihn foltern, mit unermüdetem Eifer jede kleinſte Pflicht Sei-

nes großen Amtes erfüllt? wenn Er nur einmal, nur das leztemal von Seinem langen Todesschlafe erwacht, ohne Seiner Geschäfte zu denken; und so endlich, an Kräften, aber nicht an Willen, erschöpft, mit ruhiger Seele und ruhigem Angesichte entschlummert?

Eben so schön, als dieser edle Tod war, ist die Trauer des allgemein gerührten, aber nicht wehklagenden Volks. — Jener Jammer, der um das Grab eines Vaters ertönt, der sein Haus in Zerrüttung, seine Waisen in Sorgen zurükläßt: wie unangenehm durchdringt er das Herz, und wie ein unsichrer zweideutiger Beweis ist er von den Tugenden des Entseelten oder der Liebe seiner

Verlaßnen! Aber wie ehrenvoll und zugleich wie rührend iſt jene Thräne, die dem Auge von Kindern entzittert, deren ganzer Verluſt nur ihr Herz, nicht ihren Wohlſtand, ihr Glük triſt! Wäre Friederich in jenem blutigen Kriege gefallen, den nur Er, mit Seinem Muthe, Seiner Fruchtbarkeit an Hülfsmitteln, Seiner Standhaftigkeit der Seele, ſo ruhmvoll endigen konnte; ſo wäre unſre Klage lauter erſchollen, unſre Thräne hätte voller geſtrömt: aber ſie wäre gleich ſehr die Zeugin unſrer eignen Noth, als die Lobrednerin Seiner Verdienſte, geweſen. Unſre jetzige Trauer um Ihn iſt reines Opfer der Ehrfurcht; unſre jetzige Thräne lautre unverdächtige

Thräne kindlicher inniger Rührung; zwar gehaltner und ſanfter, aber eben dadurch ehrenvoller und ſchöner. — Nach gegründeter ſiegreicher Macht, nach aufgehäuftem Ueberfluſſe von Schätzen, nach feſtgeſtellter weiſer Verfaſſung, nach geſichertem tief in das Intereſſe Deutſchlands verwebtem Frieden, ſtirbt der gekrönte unvergeſſliche Greis, wie ein Vater unter dankbaren Kindern, die eben durch Seine Güte, Thätigkeit, Weisheit, jeder nagenden Sorge für die Zukunft überhoben ſind; die keinen Seufzer um ſich ſelbſt zu verlieren haben, alle nur Ihm, dem Stifter ihres Glücks, ihres Wohlſtandes, widmen.

Doch an dieſer Sanftheit und Ruhe, an dieſer ſchönen Mäßigung unſers nur dankbaren, nur zärtlichen Schmerzens, haben auch die Tugenden Friederich Wilhelms Antheil, und größern wichtigern Antheil, als ihn ſelbſt die Verdienſte Friederichs haben. — Das Schikſal der Staaten iſt veränderlich, wie das Schikſal der Menſchen; und je ſtolzer die Höhe, die wir errungen, deſto ſchwärzer zu unſern Füßen der Abgrund, deſto jäher und zerſchmetternder der Herabſturz. Hätten wir fürchten müſſen, daß mit dem Monarchen, der unſer Stolz war, auch Seine Königlichen Tugenden unſern Thron verlaſſen würden; ſo hätte ſelbſt der Ruhm und der Wohlſtand, den

Er gegründet hatte, uns nur tiefer erſchüttern, mehr unſre Wange mit Schrekken zeichnen, als unſer Auge mit der Thräne der Rührung erfüllen müſſen. Aber Dank ſey der Vorſicht, die uns noch ferner durch unſre Regenten zu ſegnen verſpricht, daß jene Aufmerkſamkeit, die immer ein Volk auf ſeinen Thronfolger richtet, die auch wir auf den unſrigen zu richten ſo mächtige Antriebe hatten, uns mit Hofnungen, nicht mit Sorgen, erfüllte; daß wir den Erben Friederichs ſo achtungsvoll gegen jedes Verdienſt, ſo empört gegen jede Handlung der Ungerechtigkeit, ſo begierig nach jeder Kenntniß, beides der innern Verfaſſung und der äußern Verhältniſſe;

daß wir Ihn in dem lezten glorreichſten unſrer Feldzüge ſo freudigthätig, ſo muſterhaftwachſam, ſo voll Muths in der Gefahr, ſo ganz nur Seiner Pflicht lebend, nur ſie denkend und übend erblikten; daß wir neben der Güte und Wärme des Herzens, die im Charakter Friederich Wilhelms der erſte Zug iſt, auch die Mannheit, Feſtigkeit, Kraft entdekten, durch die allein jene Güte aus der liebenswürdigſten der Schwachheiten zur erhabenſten der Tugenden wird!

Wie ſehr hat alle die Hofnungen, die durch dieſe Eigenſchaften der Thronerbe von Sich erwekte, der König beſtätigt! Mit welcher Liebe, Bewunderung, Zuverſicht hat der neue Monarch, ſeit der

kurzen Zeit Seiner Regierung, die Seelen aller Unterthanen erfüllt! Ich wage es, die Gründe dieser Zuversicht zu entwikkeln; wage es, die Erwartungen vorzulegen, zu denen der Monarch, durch den glorreichen Anfang Seiner Regierung, das Vaterland und das ganze Deutschland berechtigt. Wenn ich, weil ich es muß, in diese frohen Erwartungen noch immer Friederich, den Unvergeßlichen, miſche; ſo fürcht' ich nicht, durch den Schmerz dieſer Erinnerung die gerechte Freude dieſes Tags zu entweihen: feinern, empfindlichern Seelen, weiß ich, iſt Zuſaz von einem ſo edlen Schmerz nur Würze, nicht Verbitterung ihrer Freude. — —

Es giebt Lagen und Augenblikke, in denen das Herz des Menschen sich aus seinen geheimsten Falten wikkelt; wo durch zu schnellen Stoß alle seine Triebfedern in zu volle Bewegung kommen, als daß Vorsaz und Ueberlegung sie hemmen oder mäßigen könnte. Wie der Mensch in diesen Augenblikken sich zeigt, so ist er; oder es gilt durchaus kein Schluß vom Aeußren aufs Innre, von Wort und That auf Gesinnung. — So ein Augenblik, wenn sonst irgend ein andrer, ist der einer gewonnenen Krone. Wer, bei der Aussicht auf sie, mehr sich selbst, mehr den Glanz und die Vortheile der Hoheit, die Entfesselung seiner Begierden, die Befriedigung seines Ehrgeizes

geizes dachte; wie ganz anders wird er in dem prüfenden Augenblikke erscheinen, als der, dem mehr sein Volk, mehr die Bürde des ersten und wichtigsten aller Aemter, mehr die unendliche Größe und Schwierigkeit seiner Pflicht vor der Seele schwebte. Wenn jener sich am Ziel seiner Einschränkung sieht, so sieht sich dieser am Ziel seiner Ruhe; wenn jener, bey seiner frohern Stimmung, von jeder traurigen Idee, der Stöhrerin seines ersten Genusses, sich loswindet, so nimmt dieser, bey seiner ernsten feierlichen Stimmung, sie willig auf; wenn bey jenem die Rührung der Natur nur Mine der Anständigkeit ist, so ist sie bey diesem wahres tiefes Gefühl seines erschütterten Herzens.

Friederich Wilhelm, in jener unvergeßlichen Nacht, die dem Vaterlande ſeinen Beſchützer, den Königen ihr Beiſpiel, dem Jahrhunderte ſeinen Helden nahm; wie ſehr bewies Er, daß Er der Edle war, der ſchon längſt die Würde, Wichtigkeit, Erhabenheit ſeiner Beſtimmung fühlte! — Ich erzähle ſie nicht, die Geſchichte dieſer traurigen Nacht; Friederichs lezte Stunden und die erſten Worte und Schritte Seines Thronerben waren zu wichtig, zu merkwürdig für uns, als daß nicht jeder nach ihnen geforſcht hätte; ich erinnre nur an das Allen Bekannte: an die Thränen der Rührung, die beim Empfange der großen Nachricht, unaufgehalten und unverbor-

gen, auf die Wange des neuen Monarchen flossen; an jeden Beweis Seines leidenden empfindlichen Herzens; an Sein ängstliches liebevolles Forschen nach dem lezten Kampfe des Königs; an Sein stillerhobnes dankendes Auge, da Er von dem sanften schmerzlosen Tode des grossen Verblichnen hörte; an die Bezeugung innigen Danks gegen den unermüdeten Arzt, gegen die umgebenden bestürzten Getreuen, die über der Pflege des theuren Gebieters schon längst des Schlafs und der Nahrung vergaßen; und mehr als an Alles — denn es öfnet uns den freisten rührendsten Blik in Sein Herz — an Sein Forschen nach dem Orte des Leichnams, an Sein lang-

ſames feierliches Hinzutreten, an Sein gedankenvolles Verweilen vor dem groſſen belehrenden Anblik.

Dieſer Anblik, den der leichtſinnigere Fürſt würde geflohen, von dem er würde zurükgebebt haben; was für Betrachtungen und Gefühle konnt' er in der Seele des neuen Königs wekken? Was für andre, als die erſchütterndſten, aber auch heilſamſten von allen: als Betrachtungen, die jedes Volk ſeinem Fürſten von der Vorſehung erflehen ſollte? — In dem Augenblik der Erhebung ſelbſt ertrug nicht nur der neue Monarch, ſondern wollt' Er, ſucht' Er, durchdacht' Er den Anblik der Vergänglichkeit aller Hoheit, drükt' Er Sich freiwillig die

groſse Wahrheit ins Herz, die nur zu oft auf den Thronen vergeſſen wird: daß keine Erhabenheit und keine Gröſſe auf Erden, auch nicht den Erſten der Könige, von dem Schikſale des lezten der Menſchen rettet; daß es einen noch unendlich wichtigern Schritt giebt, als den vom Unterthan zum König, den lezten allentſcheidenden Schritt vom König — zum Staub; daß unfehlbar die Stunde kommt, wo die furchtbare Wagſchal der Geſchichte, wo die unendlich furchtbarere Gottes die Könige wägt; wo nichts auf Erden von ihnen übrig bleibt, als der Ruhm ihrer Tugenden oder der Fluch ihrer Uebelthaten; nichts ihnen in die Ewigkeit nachfolgt, als das freudige

Bewußtseyn der beglükten, oder das qualvolle vernichtende der gekränkten untertretenen Menschheit. —

Wie in diesem einzigen Zuge, wie in der ganzen Geschichte jener Nacht der König dem Menschenkenner erscheint, so erscheint Er jedem, auch dem gemeinsten Auge in der Geschichte aller nachfolgenden Tage. Noch ist das Gefühl Seiner Pflicht, verbunden mit dem lebendigsten Vorsatz, sie zu erfüllen, keinen Augenblik aus Seiner Seele gewichen. — Wer die Fluth von Geschäften, wer die unsägliche Mannichfaltigkeit von Sorgen und Arbeiten kennt, die beim Antritt einer Regierung auf den neuen Monarchen zustürmen; wer das Heer von Lei-

denden, Bittenden, Anſpruchvollen, Ehrgeizigen kennt, die alle den Augenblik nutzen, alle nach Hülfe, Vortheilen, Belohnungen, Blikken und Worten der Gnade ſtreben: der ſehe Friederich Wilhelm, den Geſchäftigen, den Gütigen, wie Er alles Selbſt, das Kleinſte wie das Gröſte, das Unwichtigſte wie das Wichtigſte, verrichtet; wie Er die Angelegenheiten Seines Staats, Seines Heers, Seiner Kammern, Seiner Gerichtshöfe beſorgt, und doch auch keinem, ſelbſt nicht dem Zudringlichen und Beſchwerlichen, den Troſt oder die Freude königlichen Gehörs, königlicher Antwort verſagt; er ſehe Ihn mit dieſer immer gleichen, immer ruhigen Heiterkeit, wie

Er ohne Klage jedes Vergnügens, jeder Zerſtreuung entbehrt und noch immer für Seine Arbeiten die Zeit dem Schlaf und der Tafel, nie für Schlaf und Tafel die Zeit den Arbeiten abbrach; er ſehe Ihn, und er zweifle, wenn er es kann, an dem edelſten Willen, an der feurigſten Pflichtliebe, an der muthigſten Entſchloſſenheit dieſes Königs, für deſſen Geſundheit und Leben wir zittern, und dem nur Sein freudiger Eifer, Sein unaufhaltſamer Trieb die Kraft geben kann, die Ihn mitten in dem Wirbel von Geſchäften aufrecht erhält.

Friederich war es, der dieſe allumfaſſende, nichts verachtende, nichts verſäumende Thätigkeit, durch die großen

Wirkungen, die man von ihr erblikte, den Königen ehrwürdig machte; Er war es, der ihr eine Genauigkeit und Pünktlichkeit gab, die so sehr Ihm eigen ward, daß selbst Seine Erholungen und Vergnügungen Tag und Stunde und Augenblik hatten: eine Pünktlichkeit, über die der Unwissende lächelt, und die der Weisere bald als unumgängliche Bedingung zum Weiterkommen, zum Abkürzen und zum Vollenden, erkennt. — Wie ganz ist der Geist, der diesen großen unsterblichen Mann beseelte, der Geist Seines Nachfolgers geworden! Wie sehr hat Friederich Wilhelm die Nothwendigkeit gefühlt, überall Selbst zu sehen, zu prüfen, zu handeln, und daß Er's

könnte, Sich unverbrüchliche Geſetze der Ordnung zu geben! Wie zuverſichtlich dürfen wir hoffen, daß dieſe Stärke der Seele, die bis jezt in dem wildeſten Drang der Geſchäfte ſo unerſchüttert aushielt, nimmer ermatten, uns immer mit ihren wohlthätigen Einflüſſen zu ſegnen fortfahren werde! — Zu ſegnen, ſag' ich: denn jener Geiſt der allwaltenden eigenen Wirkſamkeit und der nichts verſäumenden Ordnung; — er wird der Geiſt aller Diener; er wirkt vom Throne, wie von einem Mittelpunkt aus, durch den ganzen umgebenden Kreis: das große Beiſpiel des Erſten im Staat macht ihn nicht nur zur Pflicht, auch, was mehr iſt, zur Sitte, zum Ton; er

gießt durch die Gewißheit, nicht unbemerkt zu bleiben, dem Edlen neuen Eifer ins Herz, spornt den Trägen an, schreckt den Eigennützigen, den Unedlen zurük; und indem er so, durch regen Umtrieb, die Stokkung in jeder Ader, in jeder Nerve hindert, wird er Quelle von Leben, Kraft, blühender Gesundheit des Staats.

Ich vergeß' es hier nicht, daß Thätigkeit, die keinen echten Grundsätzen folgt, oder die auch ewig in Grundsätzen schwankt, eher verderblich als wohlthätig seyn kann: aber so echt, wie die Grundsätze Friederichs, sind die Friederich Wilhelms, denn sie sind ihnen ähnlich; und so fest wie jene stehn diese,

denn sie sind geprüft und durchdacht. Wären sie mehr als ähnlich, wären sie gleich in jeder Anwendung, jeder Bestimmung; dann mögten wir an ihrer Prüfung und eben damit an ihrer Dauer zweifeln: aber selbst daß sie abweichen, daß sie hier eine Einschränkung, dort eine Erweiterung leiden, selbst das beweist uns, daß Friederich Wilhelm Seines großen Berufs im Stillen eingedenk war, daß Er schon längst Erfahrungen sammelte, forschte, prüfte, sich nach Einsichten entschied. Und diese Einsichten — wohl uns, daß sie, nach dem Zeugnis der Weisesten und Erfahrensten, so sehr die richtigern sind! daß der Monarch, bei dem besten edelsten Willen,

auch jenes Auge, jenen eindringenden Blik beſizt, der das Wahre vom Falſchen, das Echte vom Scheinbaren, ſelbſt im Kleinern und im Zufälligern, ſondert! Wohl uns, daß Er, unter den tauſend oft ſo abweichenden Stimmen, die Stimme des tiefern Kenners, des gründlichern Denkers, des redlichern Patrioten ſo treffend auskennt! Vor ſo einem Geiſte ſtehen ſie ewig feſt, unwankend und bald auch unangetaſtet, jene lichthellen, unwiderſprechlichen, und doch, zum Erſtaunen des Weiſen, faſt überall verkannten oder vernachläſſigten Grundſätze, die Friederichs Regierung ſo herrlich machten, und zu denen auch Friederich Wilhelm, der Weiſe, der Edle, gleich

beim Antritt der Herrſchaft Sich ſo laut und ſo kraftvoll bekannt hat.

Wer erräth hier nicht ſchon, daß ich vor allem von dem Grundſatze der Duldung, von der Schonung des erſten und heiligſten aller Rechte der Menſchheit rede, des Rechtes zu denken, zu forſchen, ewige Wahrheiten mit beſcheidnem Ernſt, aber laut und ohne Rükhalt, zu prüfen? — Traurig für den Freund der Wahrheit und des Menſchengeſchlechts, daß je ein Volk es als Vorzug hat rühmen, es als Gnade und Huld hat empfinden müſſen, wenn es nicht an ſeinem innerſten weſentlichſten Eigenthume gekränkt, nicht gewaltthätig des beſten und ſchönſten Guts beraubt ward, das über alle

Güter der Erde eben ſo weit erhaben iſt, wie der unſterbliche Geiſt über den Staub! Traurig, daß je ein Volk hat frohlocken müſſen, nicht in Feſſeln zu ſchmachten, die dem edelſten Theil der Natur mit der Freiheit der Bewegung auch ſeine Kraft, ſeine Geſundheit nehmen! Und doch iſt dieſes traurige Schikſal noch immer das Schikſal von Millionen; doch iſt unter den Monarchieen Europens die unſrige faſt die einzige, wo Staatsklugheit und Menſchenliebe jene entehrende Feſſeln nicht blos weiter gehängt, nicht blos erträglicher und leichter gemacht, ſondern ſie zerriſſen, zerbrochen haben. Mit dieſer einzigen ewig unvergeßlichen Wohlthat — wie viel Segen hat Friederich,

der Gütige, der Gerechte, über Sein Volk ergossen! Wie viel Adel und Muth hat Er dem Herzen; wie viel Nerven und Schwungkraft dem Geiste; den Wissenschaften, wie viel Ausbreitung und Licht; dem Geschmakke, wie viel Echtheit und Feinheit gegeben! Und in alle dem — wie viel nie versiegende Quellen der Glükseligkeit, des reinsten, untadelhaftesten, süßesten Genusses hat Er geöfnet! — Friederich Wilhelm, so viel Er schon menschenfreundliche, große Gesinnungen, so viel er königliche erhabne Worte zu Seinen Edlen sprach — Er hat noch kein größeres, würdigeres, königlicheres gesprochen, als das, womit Er die Erklärung Seiner Ehrfurcht für

die

die Religion, Seines Eifers sie zu befördern, versiegelte: daß Er Duldung liebe, und Verfolgung verabscheue. Mit diesem einzigen inhaltvollen erhabnen Worte tritt jene Zeit ein, der die Besten unter den Menschen und die Weisesten unter den Gottesverehrern entgegenharrten: die Zeit des Triumphs für die Wahrheit, wo der Glaube, auch wenn er auf dem Throne Macht hat, die Freiheit der Seele nicht nur schont, sondern begünstigt; wo er die Duldung für das erkennt, was sie ist: für Hülfe, Beförderungsmittel, einzige Bedingung einer Religion, die, nach dem Ausspruche ihres göttlichen Stifters, Geist und Wahrheit seyn soll, und es nie werden kann,

wenn ſie nicht der freiſten anhaltendſten Unterſuchung eben ſo offen ſteht, wie jede andre Erkenntnis. Nur durch Freiheit, nur durch Schonung und ſelbſt Beförderung des Prüfungsgeiſtes, wird das Ungeheuer der Heuchelei, wird der fromme Betrug, der Empörer gegen Gott und Menſchheit, vertilgt; er, der die Religion aus dem Innerſten der Seelen riß, und ſie an die Spitze der Lippen pflanzte; der ſie aus Geiſt und Wahrheit zum leeren Formelngeſchwäz, zum tönenden Erz und zur klingenden Schelle machte. — Friedrich Wilhelm will durch Vermehrung und Beförderung der Erkenntnis, will durch Unterricht und Ueberzeugung der Seele dem Glauben Verehrer erwek-

ken, freie, rechtſchaffne, edle Verehrer; und wer wird den großen Sinn nicht anbeten, der in dieſer Erklärung ſo ſichtbar lebt? den Sinn des göttlichſten unter den Lehrern, der die Religion ſeiner Väter von Satzung und Ceremonie losriß, damit ſie dem Geiſte Gegenſtand der Erkenntnis, und dem Herzen hohes Gefühl der Tugend würde? —

Gleiche Achtung, als hier in dem größten Punkte der Religion, hat der Monarch in einem andern großen wichtigen Punkte der Freiheit des Denkens, dem muthigen Forſchungsgeiſte bewieſen. Schon Jahrhunderte hatten den Mangel einer weiſern Gerechtigkeitspflege und eines neuen beſſern Gebäudes der Rechte

gefühlt; — eines von Grund aus neuen! denn das alte, mit allen ſeinen unzähligen Strebepfeilern, wankte, und war minder Gebäude, als roher Hauſe von Trümmern; — ſie hatten ihn gefühlt, dieſen Mangel, aber nur ihn beſeufzt, nicht ihm abgeholfen. Die Schikane, bey aller Verachtung und allem Haß gegen ſie, triumphirte, und noch immer war's Rom, das, nach mehr als einem Jahrtauſende, ganz andern Völkern in ganz andern Verhältniſſen Recht ſprach. Bey dem Schwunge, den die Denkkraft unter Friederich gewann, und bey dem freiern edlern Muthe, den der Geiſt durch das Gefühl ſeiner geübten und erſtarkten Kräfte erhielt; wie konnt' er

noch fehlen, der kühne, aber verdienſtvolle Gedanke, beides die Schikane zu tödten und das tyranniſche Rom des gemißbrauchten Throns zu entſetzen? Er iſt verſucht, dieſer lezte, und ausgeführt, jener erſte Gedanke; — ausgeführt! troz den Zweifeln, dem Spott und dem Tadel, womit hier die Trägheit, dort die Anhänglichkeit ans Gewohnte, womit noch bittrer der gekränkte Eigennuz oder die gehemmte Streitſucht ſich gegen ihn waffneten; — ausgeführt! denn Friederich war nicht der Mann, der ohne Gründe wählte, oder wenn Er gewählt hatte, zurükwich. Und Friederich Wilhelm? — mit einem Gleichmuthe, Seiner Einſichten und Seines

Herzens würdig, hat Er über Zweifel und Spott und Tadel hinweggehört; hat der Gerechtigkeit Beifall gewinkt, da ſie jene ſtaubigten Spinneweben zerriß, in denen Einfalt und Armuth gefangen werden, während daß Liſt und Reichthum durch ſie dahinfahren; hat ganz und tief den glüklichkühnen Gedanken gefaßt: an den Buchſtaben des Geſetzes zu binden, und doch auch das Geſez unabläſſiger Prüfung, Einſchränkung, Erweitrung zu unterwerfen. Er hat noch mehr, als ſelbſt Sein großer unſterblicher Vorgänger gethan; hat das neue Gebäude des Rechts nicht nur gewollt, ſondern mit Wärme, mit Eifer gefodert; hat Geſeztafeln gefodert — erkenne,

Volk, Seine Denkungsart, Seine Milde! — Geſeztafeln, die von der Nation geprüft, von ihren Weiſen und Edlen gebilligt, nach den Rechten jedes Standes, jeder Provinz beſtimmt, und allen zu Richtenden faßlich, verſtändlich wären. — Edler, vortreflicher Geiſt! der Du ſo die Würde der Menſchen und die Rechte der Deinigen achteſt! ſo die Nation zu ihrer eignen Geſezgeberin weihſt, und mit dieſer Wohlthat die gröſſre verbindeſt, daß Du ihren Geiſt zu höherm Beginnen, ihr Herz zu edlern Gefühlen erweiterſt! — der Du ſo durch unauflösliche Bande der Liebe, durch das Gefühl ihrer Wohlfarth, und des ſüßeſten Glüks der Freiheit, ſie an Deinen Thron

ketteſt, und mehr an Macht, ſelbſt durch Nachlaß der Macht, gewinnſt, als je der Deſpot mit alle dem Raube, den er an den Rechten der Menſchheit und den Freiheiten ſeiner Edlen begeht! — —

Jener erhabne, wahrhaft königliche Gedanke, den Geiſt der Nation zu befeuern, ihm Muth, Thatkraft, Vertrauen zu ſich ſelbſt einzuflößen; wie ſehr iſt er überhaupt in den Handlungen dieſes Königes ſichtbar! Wie ſehr auch in jenem Zuge, da Er, gleich im Anfange der Herrſchaft, einen ſo ermunternden milden Blik auf Deutſchlands Sprache, Deutſchlands Schriftſteller warf! — Als König Friederich auf den Thron ſtieg, da hatte Deutſchland nur noch

Wissenschaften und Kenntnisse, aber nicht Litteratur, nicht Geschmak: seine Werke des Witzes waren matt, frostig, steif; seine ernsthaftern Werke trokken, langweilig, ohne Geist, ohne Seele. Und wer konnte denn Ihn, den so gebildeten, so geschmakvollen Fürsten, tadeln; — Ihn, dessen Geist mit den besten Werken des feinsten Volks in Europa genährt war — wenn Er jene rohen Erzeugnisse des deutschen Himmels mit kalter Verachtung ansah? wenn er Seinen milden erwärmenden Einfluß einem Stamme entzog, dessen erste Früchte so schaal, so herbe, so ungeschmak waren? — Jezt, da durch Ausbildung und Veredlung der Sprache, durch Studium der Meister-

werke der Fremden, durch fortgesezten Wetteifer glüklicher Genies, die Muse Deutschlands Fortschritte gemacht hat — nur den Fortschritten Friederichs zu vergleichen! — jezt, da sie königlicher Aufmerksamkeit, königlicher Ermunterung nicht mehr unwürdig, nur um so würdiger ist, weil sie noch in der schönern Periode diesseits der Vollkommenheit steht: jezt besteigt König Friederich Wilhelm den Thron, und bemerkt sie, belohnt sie. — Soll ich hier alle die endlosen Vortheile entwikkeln, die durch den Beifall eines Monarchen, durch die vermehrte Achtung der Großen, durch den Eintritt in die feinere Welt, durch die Theilnahme dieser feinern Welt selbst,

der Litteratur der Deutschen zuwachsen können? Soll ich den unschäzbaren Gewinn erheben, der für ein Volk aus der Veredelung seiner Geisteswerke entspringt? den vermehrten feinern Genuß? die Ausbesserung aller Kräfte der Seele? die Achtung der umgebenden Völker? die Vortheile alle, die mit dieser Achtung verknüpft sind? Oder soll ich den nähern glüklichen Einfluß zeigen, den es auf uns, auf die Staaten des Königes haben muß, wenn einst hier der erste Siz deutscher Kunst, hier der Vereinigungsplaz der feinsten Denker, hier der Zusammenfluß der Kenner, der Liebhaber, der sich bildenden Jugend ist? wenn einst hier die künftigen Großen

Deutſchlands und Nordens die Zeit ihrer Blüthe verleben, und ihre Liebe zu uns eben ſo unvergänglich in ihren Herzen bleibt, als das ſüße Andenken an die Jahre ihrer Geſundheitsfälle, ihres Eintritts in die Welt, ihres erſten frohſten Genuſſes? — Wahrlich! es könnte Gedanke der feinſten Staatskunſt werden, was bey unſrem edlen Monarchen reiner Eifer für die Erhebung der Nation, echte Liebe zum deutſchen Namen, patriotiſche Freude an deutſchem Ruhm iſt.

Wie gerecht dieſes Lob ſey, das ich dem deutſchen Geiſte, der patriotiſchen Denkart des Königes gebe; das mag auch Sein ſo thätiger warmer Eifer für jenen Bund erhärten, den mit Friede-

rich die Erſten und Mächtigſten Deutſchlands ſchloſſen. War nicht der Gedanke zu dieſem Bunde ſchon eher in des Thronfolgers, als in des Königes Seele? Würde nicht eben jezt die Vollführung dieſes Gedankens Ihn ſelbſt verherrlichen, hätte nicht Friederich, mit Seinem Scharfblikke, auch dieſen Lorbeer entdekt, und mit Seiner nie ruhenden Thätigkeit ihn für Sich ſelbſt, für Seine eigene Schläfe gebrochen? — Sey es, daß hier Deutſchlands Vortheil der unſrige, deutſcher Patriotismus Klugheit war; war er darum nichts mehr, als Klugheit? War darum in der edlen Seele Friederich Wilhelms dieſes höhere Gefühl von Wärme und Eifer,

nichts mehr, als Streben nach Vortheil? Erkannten nicht auch wir in dem Vortheile des Vaterlandes den unſrigen, und machte nicht dennoch dieſer Bund tiefern Eindruk auf uns, als ihn jeder andre, auch mit den erſten Mächten Europens, würde gemacht haben? Waren die Glükwünſche nicht allgemein, daß unſre Brüder, durch gleiches Blut, gleichen Geiſt, gleiche Sprache uns theurer, ſich ſo uns anſchloſſen? ſo uns Herzen und Hände boten? ſo in unſrer Treue und Macht ihre Sicherheit fanden? Denn was auch Neid oder Schmähſucht läſtre! Deutſcher Gemeinſinn, deutſche Vaterlandsliebe, wenn ſie noch irgendwo ſonſt in den weiten Grenzen des Reichs ihren

Siz haben: ſo haben ſie ihn hier, in den Staaten Friederich Wilhelms; hier, wo auch noch jener echte alte Biederſinn wohnt: der Muth, der nichts fürchtet, und die Standhaftigkeit, die alles erträgt; die Staatskunſt, die zum kurzen Inhalt hat: Redlichkeit und das Schwert! und jener ofne kühne Freiheitsſinn, der durch die edelſte Art von Freiheit genährt ward, durch die Freiheit der Seele!

Aber daß ich hier nicht die ſchönſte, reizendſte Seite vergeſſe, die uns dieſer Eifer für das Bündnis mit Deutſchland an dem Charakter des Königes zeigt! — Zu deutlich iſt der ganze Zwek, der ganze Geiſt dieſes Bündniſſes Friede; nicht Angriff fremder, ſondern Vertheidigung.

eigener Rechte. — Friederich, der ehemals geglaubte Eroberungssüchtige, der von der Schmähsucht ausgeschrieene wilde raubzierige Krieger; Er ward doch endlich an Seiner edlen Nachgiebigkeit, an Seiner uneigennützigen Großmuth, für den erkannt, der Er war: für den Freund, den Beförderer, den Schutzgeist des Friedens; und wer könnte den gleichen, menschlichschönen Charakter an Seinem Nachfolger verkennen? Oder wie sollt' auch Er, mit Seinem so empfindlichen theilnehmenden Herzen, nicht mehr als alles den Frieden, diesen Schoner, Vermehrer, Ernährer, Beglükker der Menschheit, lieben? Er, der nach dem Sinn einer Seiner edelsten Erklärungen

rungen auch des Bluts der Verbrecher ſchonen mögte; wie ſollt' Er nicht mit Freuden des Bluts der Unſchuld, des unſchäzbaren Bluts Seiner Edlen ſchonen? Er, der größere, höhere, ſüßere Empfindungen kennt, als jener unſelige Stolz iſt, der mitten unter Schaaren Erſchlagner das fühlloſe Herz eines Siegers aufſchwellt? Er, der andere Wege zum Ruhm und zur Unſterblichkeit offen ſieht, die nicht mit Leichnamen, ſondern mit Blumen beſäet ſind; Wege, auf denen das Auge des Geſchichtſchreibers den wahrhaftgroßen, talentvollen König immer mehr zu ſuchen und zu verfolgen anfängt, je weiter die Menſchheit zur Sittlichkeit, zur Vollkommenheit vorrükt?

Er, der ſchon jezt dieſe Wege ſo rühmlich, unter dem Zujauchzen der Völker, betrat; ſchon jezt die Wolluſt empfand, mit königlicher Milde Thränen zu troknen, Nahrungsquellen zu öffnen, für Bildung und Erziehung einer edlen Jugend zu ſorgen? — Aber gerüſtet zur Schlacht, fertig, muthig, ſelbſt bis zum Trotze; das darf der Liebhaber des Friedens, und das muß er ſeyn: denn nur ſo ſchrekt er die Raubſucht von ſeinen Grenzen, bändigt den immer laurenden Groll, vereitelt die Entwürfe der Ehrſucht. Eben darum war die erſte Aufmerkſamkeit Friederichs immer Sein Heer, Sein zahlreiches, tapfres, unüberwundenes Heer; und eben darum

iſt es ſo ſehr die erſte Aufmerkſamkeit Friederich Wilhelms. Dieſes Heer zu üben — in welchem die Stärke liegt, um die man den Löwen fürchtet; in welchem der lebendige Trieb liegt, der den Unterhandlungen Fortgang verſchaft; in welchem die Kraft königlicher Stimme liegt, wenn ſie droht, wenn ſie das Recht der Verbündeten fodert, wenn ſie Frieden gebeut: — dieſes Heer zu üben, fanden ſich Stunden am frühen Morgen, wenn kaum am ſpäten Abend ſich der Augenblik fand, wo der Monarch, durch den Anblik der Natur im ſanften Lichte der Dämmrung, für Seine Sinne wieder Ruhe, für Sein Herz wieder Stille ſuchte.

Wenn uns dieſer lezte Blik auf den Charakter des Königs; wenn uns dieſe Ausſicht auf Ruhe, auf die große allerſehnte Wohlthat des Friedens entzükt: ſo erhebe noch dieſes Entzükken ein Rükblik auf die Grundſäze alle, die für den Gebrauch dieſes Friedens in der Seele des geliebten Monarchen leben! So erhebe noch dieſes Entzükken der allumfaſſende Eine Gedanke: wie Sich Friederich Wilhelm ein Volk wünſcht, durch Seine eigne nie ſchlummernde Vaterſorge gebildet; ein Volk, das frey denke und edel, gut ſey aus Fülle der Aufklärung, und Religion verehre aus Ueberzeugung der Seele; ein Volk, das unter den weiſeſten menſchlichſten Geſezen

lebe, und um ſo freudiger ihnen gehorche, weil es ſie ſelbſt ſich gab; ein Volk, das durch Bildung ſeiner Sprache, durch Feinheit ſeines Geiſtes, des edelſten Vergnügens empfänglich, und durch Reichthum an Werken echten Geſchmaks, dieſes Vergnügens theilhaftig ſey; ein Volk, das durch ſeinen eigenen Ruhm den Ruhm des deutſchen Namens erhöhe, ſein eignes wohlthätiges Licht über alle die brüderlichen Stämme verbreite, die mit ihm zugleich in den weitgeſtrekten Gefilden Deutſchlands, des gemeinſchaftlichen Vaterlands, wohnen. — Edle, große, erhabne Gedanken! Grundſätze, des weiſeſten, menſchlichſten, beſten Monarchen würdig! — Mög' Er

es ſehen, dies Volk! Möge in dem Anblik unſres Wachsthums, unſrer Vollkommenheit, Seine königliche Seele Sich freuen! Möge unter dieſen Freuden Sein Haar ſo grau werden, und grauer, als Friederichs Haar! Mög' Er, wenn auch Ihn einſt der Himmel fodert, unter zärtlichen Thränen des Ihn liebenden Volks, und mit dem frohen, wonnevollen Gedanken entſchlummern, daß Er uns einen Thronfolger läßt, Seiner Krone ſo würdig, wie Er ſelbſt der Krone Friederichs war!

Beilage.

Beilage.

Zum beſſern Verſtande deſſen, was von der Zuziehung der Nation zur Abfaſſung des neuen Geſezbuches geſagt worden, füge ich die merkwürdige und vielleicht noch nicht allen bekannt gewordene Kabinetsordre bey, die unter dem 27ſten Auguſt dieſes Jahrs an des Großkanzlers, Herrn von Carmer, Excellenz erlaſſen worden:

„Mein lieber Großkanzler von Carmer. Ich habe Euch bereits mündlich „zu erkennen gegeben, wie es Meine „ernſte Willensmeinung ſey, daß die Juſtiz in Meinen ſämtlichen Staaten fernerhin auf den bisherigen Fuß, regel-

„mäßig, promt und unpartheyisch ver-
„waltet, und über der genauen Beobach-
„tung der mit gutem Succeß eingeführ-
„ten Prozeßordnung mit allem Nachdruk
„gehalten werden soll. Diese Meine In-
„tention habt Ihr also den sämtlichen
„Justizkollegiis bekannt zu machen, und
„ihnen zugleich zu eröfnen, daß diejeni-
„gen, welche sich ferner mit redlichem
„Eifer bestreben werden, durch vollstän-
„dige, gründliche und promte Auseinan-
„dersetzung der Sachen die Wahrheit ans
„Licht zu bringen, und einem jeden, ohne
„Ansehn der Person, zu seinem Rechte
„gebührend zu verhelfen, sich meiner Kö-
„niglichen Huld und Gnade jederzeit vor-
„züglich getröstlen können."

„Da es aber auch nothwendig ist, der „Ungewißheit, Dunkelheit und Verwir„rung, welche in den Gesetzen selbst aus „dem in einer fremden Sprache geschrieb„nen, unsern gegenwärtigen Sitten und „Verfassungen nicht mehr angemessenen, „römischen Rechte entstanden sind, durch „Einführung eines verbesserten, vollstän„digen und allgemein verständlichen Ge„setzbuches abzuhelfen; so habe Ich Euch „hierdurch aufgeben wollen, mit der be„reits angefangenen Ausarbeitung des „Projekts zu einem solchen Gesetzbuche „ferner zu kontinuiren, darüber die Mei„nungen und Einwendungen sowol in„als ausländischer Gelehrten, als beson„ders der Landeskollegiorum, zu verneh-

„men; zugleich aber auch aus jeder Pro-
„vinz einige mit gehöriger Sachkenntniß
„versehene Männer von den Ständen
„bey der Reviſion und Beurtheilung die-
„ſes Projekts zu Rathe zu ziehn, damit
„bey Anwendung der gehörigen Vorſicht
„nachherigen Abänderungen und Erklä-
„rungen möglichſt vorgebeugt werde."

„Es müſſen aber dergleichen Depu-
„tirte von den Ständen förderſamſt ge-
„wählt und angewieſen werden, ihre
„Erinnerungen und Bemerkungen bey
„dem Projekt ſowol überhaupt, als in-
„ſonderheit wegen ſolcher Materien, wel-
„che auf die in dieſer oder jener Provinz
„vorhandnen Statuten und hergebrach-
„ten Einrichtungen und Verfaſſungen

„Einfluß haben, den Regierungen mit-
„zutheilen. Die Regierungen müſſen
„ſodann mit den Deputirten der Stände
„in Konferenz treten, die Sache mit
„ihnen nochmals genau und ſorgfältig
„überlegen, und ſich wegen der vorkom-
„menden Erinnerungen eines gemein-
„ſchaftlichen Schluſſes zu vereinigen be-
„müht ſeyn.“

„Bey dieſen Deliberationen muß aller
„Eigenſinn, Partheilichkeit oder hartnäk-
„kiges Beſtehen auf gewiſſe vorgefaßte
„Meinungen gänzlich bey Seite geſezt,
„und die Gutachten über die das Privat-
„recht der Einwohner betreffende Gegen-
„ſtände ſo viel als möglich dergeſtalt
„abgefaßt werden, wie ſolches den

„Wünſchen und Geſinnungen des gröſſern
„Theils der Stände und der Nation
„überhaupt am gemäſſeſten iſt. Sollten
„aber Zweifel und Bedenklichkeiten vor-
„kommen, über welche die Kommiſſionen
„ſich eines gemeinſchaftlichen Schluſſes
„durch eine überwiegende Stimmenmehr-
„heit nicht vereinigen könnten; ſo werde
„Ich darüber unmittelbaren pflichtmäſſi-
„gen Bericht erwarten, und behalte Mir
„vor, dergleichen ſtreitige Punkte, wenn
„zuvor die hieſige Geſezkommiſſion mit
„ihrer Meinung darüber noch näher ver-
„nommen worden, ſelbſt zu beſtimmen.
„Ihr habt Euch alſo nach dieſer Meiner
„Euch hierdurch nochmals eröfneten
„Willensmeinung nicht nur ſelbſt pflicht-

„mäßig zu achten, ſondern auch ſolche „den Regierungen und Ständen in den „Provinzen zu ihrer Nachricht und ge„nauesten Befolgung gehörig bekannt zu „machen. Ich bin im übrigen Euer „wohl affektionirter König

Friedrich Wilhelm.